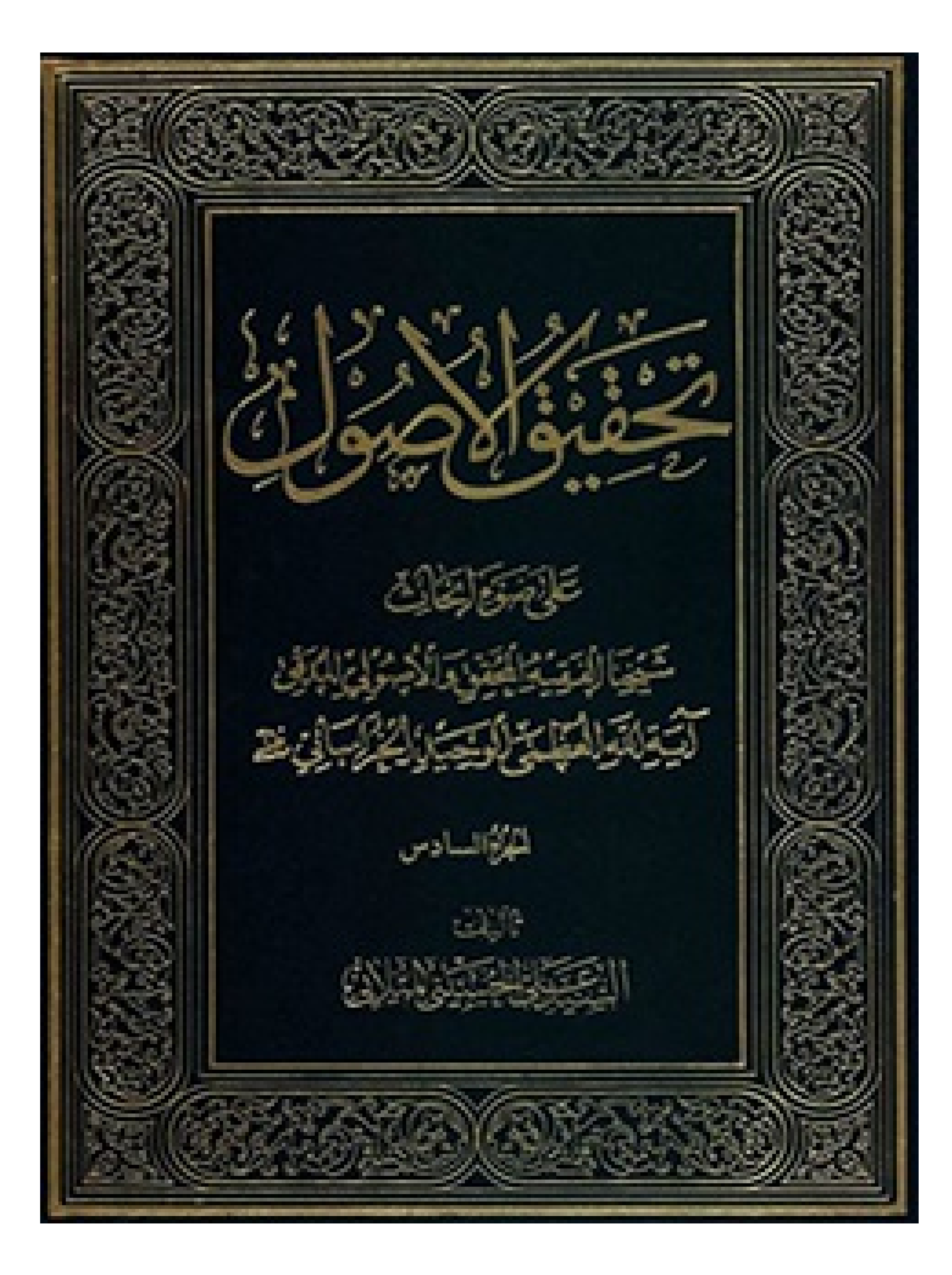

تحقيق الأصول
على ضوء أبحاث
الجزء السادس
تأليف


بسم الله الرحمن الرحیم

تحقيق الاصول

كاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقیق الاصول المجلد ۶

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۵۶ت۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأُصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه العظام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميّه. راجيا منهم الدعاء ومن اللّه القبول والثواب بمحمّد وآله الأطهار.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۴

ص: ۵

الأمارات

* حجّيه الظهورات

* حجّيه قول اللغوى

* الإجماع

* الشهره الفتوائيّه

* حجّيه خبر الواحد

ص: ۷

حجّيه الظّهورات

ص: ۹

الظّهور

الظهور هو قالبيّه اللّفظ للمعنى.

فتارهً: يكون ظاهرا فى المعنى عنـد الشـخص، وأُخرى: يكون ظاهرا فيه عنـد نوع النّاس. ومحلّ الكلام هو الثانى، بأنْ يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللّفظ بمجرّد التلفّظ به.

وأيضا، فإنّ الظهور، تارهً: يكون فى المدلول الأفرادى، وأُخرى: فى الجمل التركيبيّه.

وأيضا: قد يكون الظهور من حاقّ اللّفظ، وقد يكون بمعونه قرينه خارجيّه.

ويقع البحث فى ثلاثه مقامات.

المقام الأوّل فی مطلق الظواهر

اشاره

وفی هذا المقام ثلاثه جهات:

الجهه الأُولی

هل الظّاهر حجّه أوْ لا؟

وهـذا البحث کبروی کمـا لاـ یخفی، وأمّا الصّیـغریات مثل: هل صـیغه الأمر ظاهره فی الوجوب أوْ لا؟ وأمثال ذلک، فقـد تقـدّم الکلام علیها فی محالّها...

فـإذا تم حجیّه الظـواهر، بعـد تمـامیّه البحث فی الصـغری، وقـع الأـمر الظـاهر فی الوجـوب ـ مثلاًـ ـ فی طریـق اسـتنباط الحکم الشرعی، وعلیه، فالبحث عن حجیّه الظواهر بحثٌ أُصولی.

ولاـ کلاـم فی أصل حجیّه الظّواهر؛ للسّـیره العقلائیّه القطعیّه القائمه علی ذلک، فإنّهم یجعلون اللّفظ الظاهر فی معناه کاشـفا عن المراد، ویحتجّون به ویرتّبون علیه الأثر، ویلغون احتمال الخلاف، وإلّا لاختلّت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنّ الشارع قد أمضى هذه السّيره بلاخلاف؛ إذْ لم يصل إلينا الرّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأمّا أنْ تكون الأدلّه النّاهيه عن اتّباع الظنّ رادعةً عن العمل بهذه السّيره، فسيأتی الكلام علی ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهةً أنّ طريق محاورات الشارع فی تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللّسان فی تفهيم مقاصدهم.(١)

وقال صاحب الكفايه: لاشبهه فی لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع فی تعيين مراده فی الجمله؛ لاستقرار طريقه العقلاء علی اتّباع الظهورات فی تعيين المرادات، مع القطع بعدم الرّدع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقه أُخری فی مقام الإفاده لمرامه من كلامه.(٢)

وقوله: «فی الجمله» إشاره إلی أنّ الكلام هنا فی أصل المسأله، وإلّا، فقد وقع الخلاف فی مواضع:

أحدها: من المحقّق القمی، حيث أنكر الحجيّه بالنسبه لمن لم يقصد إفهامه.

والثانی: من الأخباريين المنكرين لحجيّه ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصری الشيخ، حيث قال بعدم الدليل علی حجيّه

١- ١. فرائد الأُصول: ٣۴.

٢- ٢. كفايه الأُصول: ٢٨١.

الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ غير المعتبر على خلافها.

قال الشيخ:

لكنّ الإنصاف أنّه مخالف لطريقه أرباب اللّسان والعلماء فى كلّ زمان.(۱)

والرابع: من معاصرٍ آخر للشّيخ، قال ما حاصله: إنّ الكلام إن كان مقرونا بحالٍ أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى، فلا يتمسّك فيه بأصاله الحقيقه، وإنْ كان الشكّ فى أصل وجود الصّارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح لأنْ يكون صارفا، فيعمل على أصاله الحقيقه.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل فى العمل بأصاله الحقيقه عند الشكّ فى الصّارف لافى حجيّه الظهور اللّفظى.(۲)

أقول:

وسترى تفصيل الكلام فى كلّ واحدٍ فى التفصيلات المذكوره.

الجهه الثانيه

هل يشترط حجيّه الظّاهر بالظنّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حجه؟

قد ذكرنا أن حجيّه الظواهر مستنده إلى السّيره العقلائيّه، وإذا ما رجعنا إليهم نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حجةً على المراد، من غير توقّفٍ على حصول الظنّ به.

۱- ۱. فرائد الاُصول: ۴۴.

۲- ۲. فرائد الاُصول: ۴۴.

مثلاًـ إذا حكم العقلاءـ بوجود المعارضه بين كلامين، فإنّ من الواضح أنّ حكمهم بذلك هو من جهه ظهور اللّفظ فى معناه وحجيّته عندهم مطلقا، وحينئذٍ يرون أنّ هذا الظاهر يمانع ذاك، فلولا وجود المقتضى لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولاـ يتمّ المقتضى إلاّـ بعدم اشتراط الظنّ بالوفاق؛ لأنّ حصول الظن المذكور بالنسبه إلى المتعارضين محال؛ لاستحاله الظنّ بالمتنافيين. ولو كان الظنّ بالوفاق شرطا، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لايوجد الظنّ لا بالنسبه إلى هذا الكلام ولا بالنسبه إلى ذاك؛ لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقّق التعارض لو حصل الظنّ بالوفاق فى أحدهما المعيّن دون الآخر. وأمّا الأحد المردّد فلا ماهيّه له ولا وجود.

فثبت بالبرهان ــ بالإضافه إلى السّيره ــ أنّ حجيّه الظواهر غير مشروطهٍ بالظنّ بالوفاق.

الجهه الثالثه

وهل يشترط عدم وجود الظنّ بالخلاف؟

فيه بحثٌ.

قال فى الكفايه: والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلًا، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعا؛ ضروره أنّه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظنّ إفادتها بالوفاق ولابوجود الظن بالخلاف.(1)

وقد تبع فى ذلك الشيخ ــ رحمه اللّه ــ إذ قال:

ص: ۱۵

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

ثم إنّك قد عرفت أنّ مناط الحجيّه والاعتبار فى دلاله الألفاظ هو الظهور العرفى... فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولابين وجود الظنّ غير المعتبر على خلافه وعدمه...

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين: عدم الدليل على حجيّه الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ المعتبر على خلافها.

لكنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطريقه أرباب اللّسان والعلماء فى كلّ زمان... .(١)

أقول:

وقد تبعهما جماعه من المتأخرين عنهما، كالسيّد الاستاذ(٢) والسيّد

الخوئى(٣).

أمّا عدم اعتبار الظنّ بالوفاق، فالحقّ معهم فيه، كما عرفت.

وأمّا حجيّه الظواهر مع الظنّ بالخلاف، فقد استدلّ لها بوجوهٍ ثلاثه:

الوجه الأوّل: السّيره العقلائيّه

ولعلّ هذا أهمّ أدلّتهم كما هو ظاهر العبارات المتقدّمه، وحاصله: أنّ العقلاء لايعذرون العبد الذى لم يأخذ بظاهر كلام مولاه معتذرا بالظنّ بالخلاف، وأنّ للمولى الإحتجاج عليه بأنّه لِمَ لم تأخذ بظاهر كلامى؟ بل يعتبر عند العقلاء عاصيا يستحقّ العقاب.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۴.
۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۲۰۷.
۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۱۸.

وفیه تأمّل؛ لأنّ المولی إذا أمر عبـده بکلامٍ ظاهرٍ فی المراد، فلم یطع الأمر معتـذرا بأنّه قد ظنَّ معنیً آخر مخالفا لما هو ظاهر فیه، فلا ریب أنّ هذا العذر لایقبل منه، ولکنْ هل عدم قبول العذر هو من جهه حجیّه ظاهر الکلام عند العقلاء وإنْ ظُنّ بالخلاف، أو هو من جهه أنّهم یرون ما یقوله العبدُ دعویً محتاجه إلی الإثبات؟

وتظهر الثمره فی مـا إذا ثبت أنّ العبـد کان ظانّا بالخلاف ولـذا لم یطع الأمر، فهل یحکمون باسـتحقاقه العقاب أو یعـذرونه؟ هل هناک سیره عقلائیّه علی مؤاخذه العبد فی هذه الحاله؟ هذا أوّل الکلام...

بل إنّ السّیره العقلائیّه القائمه علی حجیّه الظواهر أمر عملی، والعمل مجمل، ومتی شکّ اُخذ بالقدر المتیقّن منه.

فالإستدلال بالسیره العقلائیّه للقول بعدم اشتراط عدم الظنّ بالخلاف،

لا یخلو من نظر.

الوجه الثـانی: إنّ اشتراط عـدم الظنّ بالخلـف، لایخلو من أنْ یکون دخیلاً فی اقتضاء الظاهر للحجیّه، أو یکون مانعا عن اقتضائه لها، وکلاهما غیرمعقول. فعدم الظن بالخلاف لیس بشرط.

أمّا الأوّل، فلأنّه لا یعقل أن یکون المقتضی متقوّما بالعدم.

وأمّا الثانی، فلأنّ المانعیّه فرع لتمامیّه الحجیّه، والظنّ بالخلاف لیس بحجّهٍ.(۱)

۱- ۱. اُنظر: نهایه الدرایه ۳ / ۱۶۹.

واُجيب:

أمّـا عن الشقّ الأـوّل: فبـأنّ دخـل العـدم فى الإثبـات لاـ يسـتلزم محالاً، فهو جزء للمقتضـى فى مقام الإثبات دون الثبوت. أى: إنّ المقتضـى محـدود بحصّهٍ خاصّه فى اعتبار العقلاء، وهى الحصّه الملازمه لعدم الظنّ بالخلاف، فالظاهر الحجّه محدود اعتبارا بما ذكر.

وأمّـا عن الشقّ الثانى: فبأنّه لا مانع ثبوتا؛ لأنّ الظنّ بالخلاف مانع ثبوتا عن كشف الظاهر كشـفا نوعيّا عن المراد، فمادام لا يوجد الظنّ بالخلاف يكون داعيا للعقلاء إلى جعل الحجيّه.

الوجه الثـالث: إنّ إطلاقات أدلّه النهى عن اتّباع الظن، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَـيْئًا»(١) وقوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(٢) شامله للظنّ بالخلاف فى مورد الظاهر، فهى تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهى عن ترتيب الأثر على الظنّ بالخلاف، هو عـدم رفع اليـد عن الظاهر ولزوم الأخـذ به، فتتمّ حجيّه الظاهر بتعبّد شـرعى هو لازم الأدلّه الناهيه عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقّق الإصفهانى: بأنّ إطلاق الأدلّه بالنسبه إلى هذا الأثر مشكل.(٣)

ص: ١٨

١- ١. سوره يونس: الآيه ٣۶.

٢- ٢. سوره الأسراء: الآيه ٣۶.

٣- ٣. نهايه الدرايه ٣ / ١٧١.

وكأنّه يريد انصرافها عن هذه الحصّه من الظنّ. وهذا هو الإشكال الأوّل على هذا الإستدلال، إنْ تمّ الإنصراف.

والإشكال الثانى هو: إنّ هذه الإطلاقات إرشاد إلى حكم العقل.

ولكنّه أوّل الكلام.

والإشكال الثالث: إنّه على القول بكونها مولويّةً، تكون دالّةً على أنّ الظنّ ليس طريقا شرعيّا بالنسبه إلى متعلّقه، فهى تنفى حجيّه الظنّ، ولا دلاله لها على حجيّه الظاهر الذى قام الظنّ على خلافه. فما ذكر من الملازمه الشرعيّه بين النهى عن اتّباع الظنّ والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنّه لا ملازمه عقلًا بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعيّه أو العقليّه فى مورد الظاهر.

والحاصل: أنّ الإطلاقات المذكوره إن كانت إرشاديّه، فالاستدلال ساقط. وإنْ كانت مولويه، توقّف الاستدلال بها على الملازمه بين النهى عن العمل بالظنّ بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إنّ الظنّ النوعى بالخلاف، يكون تارةً: من الظنون التى لا اعتبار لها عند العقلاء، كظنّ الوسواسى، فإنّه ملغى فى السّيره العقلائيه. وأُخرى: هو من الظنون العقلائيه، فإنّ مثله ــ وإنْ لم يكن نوعيّا ــ موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذٍ هو الأصل العملى.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد فى الوصيّه لفظٌ حصل للوصىّ ظنّ على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصىّ إنفاذ تلك الوصيّه؟ الظاهر: لا؛ لأنّ أدلّه وجوب إنفاذ الوصيّه على الوصى ناظره إلى الوصيّه التامّ ظهورها فى

المعنى، وذلک موقوف على أن یکون الظاهر حجهً، ولا تتمّ حجیّته مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجیّه الظّاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشکل.

أقول:

فظهر أنّ فی هذه الجهه قولین، وأنّ العمده هی السّیره العقلائیّه، وقد أنکر شیخنا _ دام بقاه _ قیامها مع الظنّ بالخلاف مطلقا.

وهنا قول ثالث، وهو التفصیل، ذهب إلیه المحقّق النّائینی، إذ قال:

ولکنّ الحقّ فی المقام هو التفصیل: بین الظهورات الصّادره عن الموالی إلى العبید، کالأخبار الوارده عن المعصومین _ سلام اللّه علیهم _ ، بحیث یکون المقـام مقام الإحتجاج من المولى على العبـد أو العکس فیلتزم فیها بعـدم التقیّـد، وبین الظهورات التی لا یکون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل یکون الغرض فیها کشف المرادات الواقعیّه... فالأخذ بالظهور فی غیر مقام الإحتجاج مقیّد بـأعلى مراتب الظنّ وهی مرتبه الإطمینـان، وبمجرّد احتمال إراده خلاف الظّاهر _ احتمالاً عقلائیّا _ تسـقط تلک الظّهورات عن الکاشفیّه، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف.(1)

وحاصـل الکلام هـو: قیـام السّـیره العقلائیّه على حجیّه الظهـورات فی خصـوص الخطابـات المولویّه، حیث یکون المقـام مقـام الإحتجاج، وعدم قیامها فی باب الأغراض الشّخصیّه.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۶۱.

وقد وافقه السيّد الصّدر ووجّهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق فى نكته الكاشفيّه والطريقيّه لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّه فى مجال الأغراض الشخصيّه إنّما يكون هو الكشف الشخصى؛ لأنّ الغرض فيه شخصى، بخلاف باب الأغراض المولويّه؛ فإنّه لا يناسب أنْ تكون الكاشفيّه الشخصيّه عند العبد ميزانا، بل الميزان الكاشفيّه النوعيّه.(۱)

أقول:

والظاهر أنّ هذا التفصيل ـ بالبيان المذكور ـ لا بأس به.

المقام الثانى فى تفصيل الميرزا القمّى

اشاره

قال المحقّق الميرزا القمى ـ رحمه اللّه ـ بعد كلامٍ له:

ومن جميع ذلك ظهر: أنّ حجيّه ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجيّه مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبه إلى غيرالمشافهين مظنون الحجيّه، وكونها مظنون الحجّيه إمّا بظنٍّ آخر علم حجيّته بالخصوص، كأن نستنبط من دلاله الأخبار وجوب التمسّك بها لكلّ من يفهم منها شيئا، وإمّا بظنّ لم يعلم حجيّته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرّد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمه أصاله عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغيرذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجيّته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه

۱- ۱. بحوث فى علم الأُصول ۴ / ۲۷۵.

وانحصار الأمر فی الرجوع إلی الظنّ. ولمّا کان الأخبار أیضا من باب الخطابات الشفاهیّه، فکون دلالتها علی حجیّه الکتاب معلوم الحجیّه إنّما هو للمشافهین بتلک الأخبار، و طروّ حکمها بالنسبه إلینا أیضا لم یعلم دلیل علیه بالخصوص.(1)

و قد فصّل الشیخ الکلام فی هذا المقام، قال:

الذی یظهر من صاحب القوانین الفرق بین من قصد إفهامه بالکلام، فالظواهر حجه بالنسبه إلیه من باب الظنّ الخاصّ ـ سواء کان مخاطبا کما فی الخطابات الشفاهیّه أمْ لا، کما فی الناظر فی الکتب المصنّفه لرجوع کلّ من ینظر إلیها ـ وبین من لم یقصد إفهامه بالخطاب، کأمثالنا بالنسبه إلی أخبار الأئمه الصّادره عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السّائلین، وبالنسبه إلی الکتاب العزیز، بناءً علی عدم کون خطاباته موجّههً إلینا، وعدم کونه من باب التألیف للمصنّفین. فالظهور اللّفظی لیس بحجّهٍ لنا إلاّ من باب الظنّ المطلق الثابت حجیّته عند إنسداد باب العلم.(2)

توجیه الشیخ

ثم إنّ الشیخ ذکر فی توجیه هذا التفصیل ما ملخّصه:

إنّ الظهور اللّفظی لیس حجّه إلاّ من باب الظنّ النوعی، وهو کون اللّفظ بنفسه ـ لو خلّی وطبعه ـ مفیدا للظنّ بالمراد، فإنْ کان مقصود المتکلّم من الکلام إفهام من یقصد إفهامه، فیجب علیه إلقاء الکلام علی وجهٍ لا یقع المخاطب معه

١- ١. قوانین الأُصول ١ / ٤٠٣.

٢- ٢. فرائد الأُصول: ٤٠.

فی خلاف المراد، ولو احتمل عدم کونه فی مقام الإفهام أو غفلته عن بیان القرائن المعیّنه لمراده، أو غفله المخاطب، دفع احتمال ذلـک کلّه بالأصـل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء علی عـدم الإعتناء باحتمال الغفله، فی جمیع امور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم.(۱)

وعلی الجمله، فالأصول المذکوره جاریه فی المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأمّا إذا لم یکن الشخص مقصودا بالإفهام، فوقوعه فی خلاف المقصود لاینحصر سببه فیما ذکر حتی یندفع بالأصل، ففی الآیات والروایـات یحتمـل وجود قرائن قـد فهم المخـاطبون بهـا المراد منهـا، وقـد اُخفیت علینـا تلـک القرائن لأسـباب غیرالغفله، وهـذا الإحتمال لا دافع له، قال الشیخ: بل لا یبعد دعوی العلم بأنّ ما اختفی علینا من الأخبار والقرائن أکثر ممّا ظفرنا بها.

قـال: ــ مع أنـا لو سلّمنا حصول الظن بانتفـاء القرائن المتصـله، لکنّ القرائن الحالیّه وما اعتمـد علیه المتکلّم من الامور العقلیّه أو النقلیّه الکلیّه أو الجزئیّه المعلومه عند المخاطب الصّارفه لظاهر الکلام، لیست ممّا یحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.(۲)

وبالجمله، فإنّ أصل عدم الغفله غیر جارٍ بالنسبه إلی غیر المخاطب،

۱– ۱. فرائد الأُصول: ۴۰ ــ ۴۱.
۲– ۲. فرائد الأُصول: ۴۱.

واحتمـال الإعتمـاد على القرائن الحـاليّه موجود، والروايات قـد وقع فيها التقطيع، فيحتمل وجود القرينه على قطعهٍ فى قطعهٍ أَخرى منفصله، كما أنّ لضياع كثير من الاصول دخلاً كبيرا فى هذه الإحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجّهٍ لغير المشافهين.

جواب الشيخ

قال الشـيخ: لكنّ الإنصاف عـدم الفرق فى العمل بالظهور اللّفظى وأصاله عـدم الصّارف من الظاهر، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. فذكر وجوها:

الأول: الأصل العقلائى، فإنّه يـدفع هـذه الإحتمالات، والسـيره العقلائيّه قائمه على عـدم ترتيب الأثر عليها. ويشـهد بـذلك عـدم رفعهم اليـد عن ظاهر المكتوب، بلا فرقٍ بين المكتوب إليه المخاطب به، والشـخص الآخر الذى وقع المكتوب بيده غيرالمقصود به.

الثـانى: إجمـاع العلمـاء، فـإنّه منعقـد بالضـروره على العمل بهـذه الروايات الواصـله إلينا الحامله للأحكام الشـرعيّه الكليّه والأخذ بظواهرها، بلا توقّف، كما هو الحال فى الأخذ بظواهر الألفاظ فى الموارد الجزئيّه، كالأقارير والوصايا، من دون فرق.

الثالث: سـيره أصـحاب الأئمه ـ عليهم السّلام ـ، فإنّها قائمه على الأخذ بالروايات، بلا اعتناء بتلك الإحتمالات. وقد كانت هذه السّيره بمرأى ومسمع من الأئمه.

الرابع: ما ورد من الأخبار فى عرض الأخبار على الكتاب، فإنّها تعمّ المشافهين وغيرهم، وتدلّ على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بالمشافهين.

ص: ۲۴

النظر فی ذلک

وأفاد الاستاد ـ دام بقاه ـ :

إنه یمکن الخدشه فی جمیع ما ذکر:

أمّا الأخیر، فأخصّ من المدّعی.

وأمّا السّیره العملیّه العقلائیّه، فیعتبر ثبوتها واستمرارها إلی زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أمّا أصل وجودها، فلا ریب فیه؛ إذ العقلاء لا یعبأون بالإحتمالات، ویشهد بذلک أخذهم بالأقاریر والوصایا والأوقاف. إلاّ أنّ التأمّل هو فی کلام من کان دیدنه بیان مطالبه بالتدریج، مع العلم بضیاع بعض خصوصیّات کلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالإحتمالات والأخذ بظواهر تلک الکلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقلّ من الشکّ.

وقیاس ذلک بالوصایا والأقاریر ونحو ذلک ـ مع الفارق؛ لعدم وقوع الضیاع علیها والتقطیع فیها، ولو احتمل ـ فإنّه مندفع بالأصل.

وأمّا الإجماع العملی من الفقهاء، فلا ریب فیه کذلک، ولکنْ یحتمل استنادهم إلی السّیره المذکوره التی عرفت الکلام فیها.

وأمّا سیره أصحاب الأئمه ـ علیهم السلام ـ، فإنْ کانت مستنده إلی السّیره العقلائیّه، فلا فائده فیها، وإن کانت سیره متشرعیّه، اعتبر بها. لکنْ من الممکن أن یکون عملهم بالأخبار من جهه حصول الإطمینان لهم، فما عملوا به قد اطمأنّوا بإراده ما هو ظاهر فیه، أو رجعوا إلی الأئمه ـ علیهم السلام ـ فیما اُشکل علیهم، فحصل لهم الإطمینان، وحینئذٍ لاتتمّ دعوی السّیره.

هذا تمام الکلام علی ما أفاده الشیخ فی المقام.

ص: ۲۵

أجوبه المتأخرين عن التفصيل

ثم إنْ المتأخرّين عن الشيخ ـ رحمه اللّه ـ أجابوا عن تفصيل الميرزا القمى بوجوه، ونحن ننقل نصوص عبارات بعضهم، ونلّخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراسانى

قال المحقّق الخراسانى:

الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنّه ظاهر كلام المولى من تكليفٍ يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الإحتجاج لدى المخاصمه واللّجاج، كما تشهد به صحّه الشّهاده بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه.(۱)

وكذا قال فى حاشيه الرسائل وأضاف:

ولايوجب احتمال أن يكون بين المتكلّم والمقصود بالإفهام قرينه معهوده على إراده خصوصه من ذاك العام تفاوتا، وليس ذا إلّا كسائر ما يوجب احتمالها ممّا تختلف فيه الأشخاص.

وبالجمله، اختصاص أحدٍ بسبب من أسباب الاحتمال، لايوجب اختصاص حجيّه الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

فی اتّباع أصاله عدم الغفله عند احتمالها، کذلک لا فرق بینها فی أصاله عدم القرینه عند احتمالها. فلا وجه لتفصیل المحقّق القمی بینهما.(۱)

کلام المحقق الهمدانی

وقال المحقّق الهمدانی ـ بعد توجیه التّفصیل ـ :

ویضعّفه ما نبّه علیه المصنّف ـ رحمه اللّه من مخالفته لسیره العقلاء والعلماء فی فهم مدالیل الألفاظ... .(۲)

کلام المحقق النائینی

وقال المحقّق النائینی: ادّعی المحقّق القمی ـ رحمه اللّه ـ اختصاص حجّیّه الظواهر بخصوص مَنْ قُصد إفهامه، وعلیه بنی إنسداد باب العلم؛ نظرا إلی أنّ الأخبار المرویّه عن الحجج ـ سلام اللّه علیهم ـ لم یقصد منها إلاّ إفهام خصوص المشافهین دون غیرهم، فتختصّ حجّیّتها بهم أیضا.

وغایه ما یمکن أن یقال فی تقریب ما أفاده هو ما أفاده العلاّمه الأنصاری.

وحاصله: أنّ حجّیّه الظواهر لا ـ مدرک لها إلاّ ـ أصاله عدم غفله المتکلّم عن بیان تمام مراده، وعدم غفله السّامع عن القرائن المذکوره فی کلامه؛ لأنّ احتمال

۱- ۱. دررالفوائد: ۸۶.
۲- ۲. حاشیه فرائد الأُصول: ۱۰۳.

إراده خلاف الظاهر ـ مع كون المتكلّم فى مقام البيان ـ وخفائها على المخاطب، لابدّ وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا يجرى إلاّ فى خصوص المقصود بالإفاده، وأمّا بالنسبه إلى غيره فلاحتمال إراده خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل؛ لجريان العاده على الإتّكال على قرائن منفصله أو حاليّه لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفاده.

ثمّ على تقدير تسليم جريان أصاله عدم القرينه فى حقّ غير المقصود بالإفهام ـ ولو كان احتمال إراده خلاف الظاهر غيرمستند إلى احتمال الغفله ـ إنّما يسلّم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلّم أنّ دَيْدَنه على الإتّكال على قرائن منفصله، وأمّا مع العلم بذلك، فلا يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أنّ الأئمّه ـ صلوات اللّه عليهم ـ كثيرا مّا كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، بل ربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجه لمصلحةٍ مقتضيه لذلك.

وعلى تقدير التنزّل عن ذلك أيضا، فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّةً إذا كانت واصلةً إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطّعةً ونحتمل وجود قرينه فى الكلام خفيت علينا بالتقطيع، فلا يبقى وثوق بإراده هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبه الحجّيّه.

قال: ولكن لا يخفى أنّ جَعْل مدرك أصاله الظهور أصاله عدم الغفله، فيه غفله واضحه؛ فإنّ أصاله الظهور إنّما هى حجّه ببناء العقلاء ـ من جهه كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعيّه ـ فى قبال أصاله عدم الغفله، وعَرضِها، ولا ربط لإحداهما بالاُخرى فضلاً عن أن تكون مدركا لها.

ص: ٢٨

وأمّا ما ذكره ـ من جريان دَيْدَن الأئمّه سلام اللّه عليهم، على الاتّكال على القرائن المنفصله، والعلم الإجمالى بوجود مخصّصات أو مقيِّدات كثيره ـ فهو وإن كـان صـحيحا، إلاّ أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عـدم حجّيّه الظهور بعـده، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده ـ من استلزام التقطيع لعدم حجّيّه الظهور ـ فهو ـ على تقدير تسليمه ـ أخصّ من المدّعى؛ لعدم وفائه بعدم حجّيّه الأخبار غير المقطّعه الموجوده فى عصـرنا، وقد نقل شيخنا الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّه كان عند المحدّث الشهير الحاج ميرزا حسين النورى ـ قـدّس اللّه نفسه الزكيّه ـ مـا يقرب من خمسـين أصـلاً من الاُصول. مع أنّ اسـتلزام التقطيع للخَلَل فى ظهورات الأخبار ممنوع جـدّا؛ فـإنّ المقطّعين هم العلمـاء الأخيـار الملتفتون إلى ذلـك، ولاـ محـاله يلاـحظون فى تقطيعاتهم عـدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عاميّا أو مَنْ لا يوثق بـدينه، لكان لاحتمال الخلل فى تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الإحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هى غايه المنى.(1)

كلام المحقق الإصفهانى

وقـال المحقّق الإصـفهاني: يمكن تقريب الإختصاص: بأنّ المتكلّم إذا اعتمـد فى إراده خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حاليّه بينه وبين المخاطب

ص: ۲۹

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۵۷ـ۱۶۰.

الذى قصد إفهامه، لم يكن مخلاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينه أصلاً، فإنه يكون ناقضا لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذى لم يقصد إفهامه، فإنّه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينه معهوده؛ إذ المفروض أنّه لم يتعلّق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينه إليه.

والجواب يبتنى على مقدّمه، هى: أنّ الإراده استعماليّه وتفهيميّه وجديّه، فمجرّد إيجاد المعنى باللّفظ بنحو الوجود العرضى متقوّم بالإراده الإستعماليّه، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى فى ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإراده تفهيميّه.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مرادا جدّيا، وربّما يكون لانتقال المخاطب _ مثلاً _ إلى لازمه المراد جدّا أو ملزومه كما فى باب الكنايه، والملاک فى كلّ واحده غير الملاک فى الأُخرى، والكاشف عن كلّ واحده غيرالكاشف عن الأُخرى.

فالجرى على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللّفظ على الإستعمال فى معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصّادر وافيا بالمرام، يقتضى عدم قصد الإفهام، إلاّ بما يكون وافياً بالمرام.

وكون جِدّ الشئ كأنه لا يزيد على نفس الشئ، يقتضى حمل كليّه الأقوال والأفعال على الجِدّ حتى يظهر خلافه.

ص: ۳۰

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً- على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى، هو معنى حجّيه الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره، هو الدليل على أن المعنى المختصّ باللّفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العامّ لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كلّيه الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضى الفرق فى المقام الأوّل وحجيّه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كلّه، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما فى «إياك أعنى واسمعى يا جاره»، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أنّ الكلام إذا كان متضمّنا لتكليف عمومى، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفساً ومتعلّقا وموضوعا بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينه الحاليّه.

وعلى فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فاللاّزم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحدّه، التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفّلاً لتكليف

خصوصيّ، وكان عمومه لغيره بقاعده الإشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، ومقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينه الحاليّه الموسّعه لدائره التكليف والمضيّقه لها، ومع عدم نصب الدّال عليها يحكم بعدمها.(۱)

هذه عمده كلمات المحقّقين المتأخّرين فى الجواب عن تفصيل الميرزا القمى رحمه اللّه.

النظر فى أجوبه المتأخرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر فى ذلك:

۱. إنّ إحتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

وفيه: أنّه قد ظهر تماميّه سقوط الإحتمال فى مثل الأقارير والوصايا ونحوها؛ لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أمّا فى الروايات عن الأئمه، فالضّياع لبعضها والتقطيع قطعى، فكيف تدفع الإحتمالات؟ فلو دوّن كتابٌ فى القانون وعلم بضياع أوراقٍ منه، فهل من بناء العقلاء الإعتماد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّه من القرائن فى تلك الأوراق الضائعه، أو أنهم يتوقّفون؟

۲. إنّ فى كلّ كلام إرادات، فلو شُكّ فى الإراده الإستعماليه، أى فى إراده

المتكلّم المعنى الموضوع له اللّفظ، فإنّه يحمل على معناه فى تلك اللّغه، من جهه

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۱۷۲_۱۷۴.

أنّ أهـل اللّسـان تـابعون لقـانون الوضع، وأنّ المتكلّم ينظر إلى اللفـظ بـالنظر الطريقى إلى المعنى، فالغلـط من المتكلّم أو إرادته المعنى المجازى، مندفعان بالأصل.

وهناك إراده تفهيميّه، بمعنى أنّ مقتضى الأصل أن يكون المتكلّم المستعمل للّفظ فى معناه فى مقام التفهيم لتمام المراد، ولو لم يأتِ بما يبيّن ذلك يلزم نقض الغرض.

فتصـل النوبه إلى الإراده الجـديّه، فهل أنّ المعنى الموضوع له اللّفظ والمراد تفهيمه للمخاطب، هو المراد الجـدّى للمتكلّم أوْ لا؟ الأصل تعلّق الإراده الجديّه بالمعنى الموضوع له لا غيره.

ثم إنّ هـذه الإرادات فى الكلام غير مختصّةٍ بالمقصود بالإفهام، بل غيره أيضا يجرى تلك الاصول فى الكلام الواصل إليه، ويتمّ له ظـاهر الكلام كـالمقصود بالإفهـام. نعم، قـد يكون الكلام محفوفا بقرينةٍ حاليّه يعتمـد عليها المقصود بالإفهام، لكنّ الإرادات المذكوره لا يفرّق فيها بين المقصود به وغيره.

وفيه: إنّه وإنْ تمّ فى الإرادات على ما ذكر، لكنّ محلّ البحث هو الكلام المعتَمد فيه على القرائن المنفصـله، مع العلم بضياع قسمٍ من الكلام يحتمل وجودها فيه، فالأخذ بالإرادات فى مثله أوّل الكلام.

٣. إنّ الخطابات الشـرعيّه كلّها من باب «إيّاک أعنى واسـمعى يا جاره». فليس المخاطب وحـده المقصود بالإفهام، بل وغيره إلى يوم القيامه.

وفيه: صحيح أنّا أيضا مكلّفون بالأحكام المشتمل عليها الخطابات، لكنْ هل يمكن لنا الأخذ بها مع الإحتمالات الموجوده؟

ص: ٣٣

۴. إنّ الخطابات الشرعيّه كلّها عموميّه، والكلّ مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنّه أوّل الدعوى.

۵. إنّ المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنّه لمّا يروى الكلام ينقله مع القرائن المؤثّره فى فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصودا بالإفهام كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إنّ الراوى الأوّل للرّوايه ــ والمفروض وثاقته ــ لمّا نقلها إلى الراوى الثانى ساكتا عن ذكر القرينه، كان سكوته دليلاً على عدم وجودها، وأصبح الثانى مقصودا بالإفهام، وهكذا الحال فى جميع الوسائط حتّى ينتهى إلى مصنّفى

الجوامع الحديثيه، وبذلك يكون الناظر فيها مقصودا بالأفهام.

وعلى الجمله، فإنّ الأخبار قد وصلت إلينا يدا بيدٍ، وكلّ طبقه من الرواه لها مقصوده بالإفهام.

وفيه: أنّ هذا الوجه إنّما يفيد لإثبات اتّصال الأسانيد وكوننا مقصودين بالإفهام وأنّها حجّه بالنسبه إلينا كغيرنا من الرّواه للأخبار فى مختلف الطبقات، فالإشكال مندفع من هذه الناحيه، ولكنّ المفروض ضياع قسمٍ من الأخبار وعدم وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إنّ الشيخ ــ رحمه اللّه ــ قد ذكر: أنّه لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها،(۱) فكيف يدّعى أنّا كالمخاطبين فى الإفهام؟

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۱.

هـذا، وقد ذكرنا قيام السّيره على الأخذ بالظواهر فى كلام من ليس دأبه التدريج والإعتماد على القرائن المنفصله، وأمّا من كان دأبه ذلک، فأين السّيره؟ والروايات من هـذا القبيل، ولـذا كيف يؤخـذ بالعمومات والإطلاقات مع احتمال ضياع المخصّصات والمقيّدات لها فى ضمن ما ضاع؟

۶. إنّ احتمال وجود القرائن فى القسم الضّائع، إنّما يضرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرّد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالى والعبيد.

وفيه:

أوّلاً: لا وجه لدعوى أنّ الأحكام الشرعيّه مجعوله لمجرّد الإحتجاج والإعتذار، بل الغرض من التشريع هو الوصول إلى المصالح والإجتناب من المفاسد، وتحصيل أغراض المولى.

وثانيا: لو سلّمنا ذلک، فإنّه مع احتمال وجود المخصّص والمقيّد فى القسم الضّائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجع حينئذٍ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحه مثلاً.

فإنْ قيل: احتمال وجود المقيّد والمخصّص فى الضّائع ضعيف جدّا.

قلنا: إن وصل الضّعف إلى الإطمينان بالعدم فهو، وإلاّ بقى الإشكال.

فإنْ قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرج.

قلنا: أدلّه رفع العسر والحرج نافيه للتكليف لامشرّعه. على أنّ الكلام فى حجيّه العمومات والإطلاقات التى بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلّه رفع

العسر والحرج لاربط لها بحجيّه العمومات والإطلاقات؛ لأنّ ذلک من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

هذا تمام الكلام على ما أُجيب به عن تفصيل الميرزا القمی.

قال الاستاد:

والتحقيق أنْ يقال: إنّ العمده فی كلام الميرزا هو ضياع قسمٍ من الأحكام واحتمال وجود القرائن المنفصله فيها. وأمّا التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفنّ فی الفقه والحديث، وأنّهم إنّما فعلوا ذلک بحيث لايضرّ بالظواهر. وأمّا القرائن العقليّه، فاحتمال وجودها منفی بالأصل.

فالعمده هو الضياع، لكنّ القدر المتيقّن من الضياع هو كتب ابن أبی عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلًا... نعم، الضائع كتب ابن أبی عمير، وهی ۹۴ كتابا، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنّه يدفع بالأصل. لكنّ المهمّ هو أنّه _ لمّا سجن ابن أبی عمير فی عهد المأمون لإبائه عن قبول القضاء، وقد قيل إنّه كان فی السجن ۱۷ سنه، وكانت الكتب عند أُخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسببٍ آخر، _ كان من فضل اللّه سبحانه ولطفه أنْ لم تضع الروايات، فإنّ للشيخ فی الفهرست أربعه طرق، ينتهی بعضها إلى نوادر ابن أبی عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ فی الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان... .(۱)

فجميع روايات ابن أبی عمير فی كتبه وغير كتبه موجوده عند الشيخ،

۱- ۱. الفهرست: ۴۰۵.

يرويها بطرقه المعتبره. وواحد منها طريقه عن الصّدوق عند والده ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميرى عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبى عمير.

وعلى الجمله، فإنّه ليس المعلوم ضياعه إلّا كتب ابن أبى عمير، وهى جميعا موجوده فى رواياتنا، والحمد للّه. وعلى ما ذكر، فإنّه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام السيّد الاستاذ ــ قدّس سرّه ــ إذ قال:

كلام السيّد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل فى حجيّه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لابدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذى قربّنا به حجيّه الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان فى مقام بيان مراده الواقعى، فإراده خلاف ظاهر كلامه الذى يتعارف الحكايه به عن مدلوله من دون نصب قرينه معلومه للمخاطب، خلاف فرض كونه فى مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبه إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبه إليه؛ إذ لا خلف فى إراده خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينهٍ لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أنْ ينصب المتكلّم قرينهً لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى.

فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده؛ إذ لعلّه

نصب قرينةً خفيّه عليه علمها المخاطب فقط.(۱)

فإنّ محلّ النزاع هو الخطابات الصّادره من الموالى إلى العبيد، والأخبار الوارده عن النبىّ وآله المعصومين ــ عليهم السلام ــ، ونحو ذلك ممّا هو مورد الإبتلاء، لا فى تعيين مراد المتكلّم فى كلامه. وبعبارةٍ أُخرى، فإنّ مورد التفصيل فى كلامه ــ قدّس سرّه ــ لو فرض وجوده أخصّ ممّا ذهب إليه المحقّق القمّى.

وهذا تمام الكلام فى المقام الثانى.

المقام الثالث فى تفصيل الأخباريين

اشاره

ذكر الشيخ ــ رحمه اللّه ــ: أنّه ذهب جماعةٌ من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين، صلوات اللّه عليهم.

قال:

وأقوى ما يتمسّك على ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواتره المدّعى ظهورها فى المنع عن ذلك. والثانى: إنا نعلم بطرّو التقييد والتخصيص والتجوّز فى أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ثم أجاب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم.(۲)

۱- ۱. منتقى الأُصول ۴ / ۲۱۵ ــ ۲۱۶.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۳۴ــ۳۸.

وأمّا المحقّق الخراسانى، فقد قال فى الكفايه:

لاـ شبهه فى لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجمله... ولاـ فرق فى ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمه الطاهرين، وإنْ ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيّه ظاهر الكتاب... .(۱)

ثم ذكر سته وجوه بعنوان «الدعوى» وأجاب عنها، وهى:

۱. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

۲. عدم وصول الأفكار إلى فهم الكلام الإلآهى؛ لاحتوائه على مضامين شامخه.

۳. وجود المتشابه فيه.

۴. العلم الإجمالى بطرّو التخصيص والتقييد على ظواهره.

۵. شمول الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى.

۶. وقوع التحريف فى ألفاظه.

ما يستدلّ لهذا التفصيل

ونحن نذكر هذه الوجوه ونتكلّم عليها:

الوجه الأوّل:

إنّهم استدلّوا برواياتٍ ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبى والمعصومين من أهل بيته عليهم السّلام،

* كقول الإمام أبى جعفر الباقر _ عليه السّلام _ لقتاده لمّا دخل عليه:

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۱.

أنت فقیه أهل البصره؟

فقال: هکذا یزعمون.

فقال: بلغنی أنّک تفسّر القرآن.

قال: نعم...

قال: یا قتاده، إنْ کنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک، فقد هلکت وأهلکت، وإنْ کنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلکت وأهلکت.

یا قتاده _ ویحک _ إنّما یعرف القرآن من خوطب به.(۱)

* وعن أبی عبداللّه _ علیه السلام _ أنّه قال لأبی حنیفه:

أنت فقیه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأیّ شئ تفتیهم؟

قال: بکتاب اللّه وسنّه نبیّه.

قال: یا أبا حنیفه، تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته؛ و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: یا أبا حنیفه، قد ادّعیت علما _ ویلک _ ما جعل اللّه ذلک إلاّ عند أهل الکتاب الذین أُنزل علیهم. ویلک، ما هو إلاّ عند الخاصّ من ذریّه نبیّنا _ صلی اللّه علیه وآله _ وما ورّثک اللّه من کتابه حرفا.(۲)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۸۵، کتاب القضاء الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۲۵.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۷ / ۴۷، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، رقم ۲۷.

والروايات فی الباب السادس من أبواب صفات القاضی، وقد ادّعی صاحب وسائل الشیعه تواترها(۱).

ولاـ یخفی ظهور ما ذکرنا فی الحصر والإختصاص، وأنّه لیس غیرهم _ علیهم السلام _ بأهلٍ لفهم دقائق القرآن وحقائقه وإشاراته ورموزه.

الجواب

وقد أجاب فی الکفایه(۲) عن هذا الوجه بما هو تلخیصٌ لما ذکره الشیخ، من أنّ المراد بتلک الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحکماته بهم _ علیهم السلام _ ؛ بداهه أنّ فیه ما لا یختصّ بهم کما لایخفی. وردع أبی حنیفه وقتاده عن الفتوی به، إنّما هو لأجل الإستقلال فی الفتوی، لاعن الإستدلال بظاهره مطلقا، ولو مع الرجوع إلی روایاتهم... .

والحاصل: أنّ فی القرآن الکریم جههً تختصّ بالنبیّ وآله المعصومین، فهم بتلک الجهه نفس القرآن، لاـ یفارقهم ولایفارقونه، لکنّ القرآن جهه الرحمانیّه العامّه، فکما أنّ فهم المتشابه یختصّ بالنبیّ وآله، ففی فهم المحکم یشارکهم غیرهم من أهل اللّسان. هذا أوّلاً.

وثانیا: روایات عرض الأخبار علی القرآن.(۳)

والأخبار الآمره بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضین.(۴)

ص: ۴۱

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۱ _ ۲۰۹.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۲۸۳.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۱۲، ۱۵، ۲۹.

۴- ۴. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۱۲، ۱۵، ۲۹.

وما ورد فی الشروط، من أنّ المؤمنین عند شروطهم إلا ما خالف کتاب اللّه.(۱)

وثالثا: الآیات الآمره بالتدبّر ونحوه فی القرآن، وهی کثیره.

ورابعا: روایات الإرجاع إلی الکتاب مثل حدیث الثقلین.(۲)

کلّ ذلک وغیره دلیلٌ علی حجیّه ظواهر الکتاب.

أقول:

هذا، ولا بأس بالإشاره إلی أقسام ألفاظ القرآن ومعانیها، فإنّها علی أربعه أقسام:

أحدها: ما اختصّ اللّه تعالی بالعلم به، ومن ذلک قوله تعالی:

«یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَهِ أَیّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبّی».(۳)

وثانیها: ما کان ظاهره مطابقا لمعناه، فکلّ من عرف اللّغه عرف معناها، مثل قوله تعالی: «وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللّه ُ إِلاّ بِالْحَقِّ»(۴) وقوله: «وَجاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدینَهِ رَجُلٌ یَسْعی قالَ یا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلینَ»(۵) وغیر ذلک.

وثالثها: ما هو مجمل لا ینبئ ظاهره عن المراد به مفّصلاً، کقوله تعالی: «وَأَقیمُوا الصَّلاهَ وَآتُوا الزَّکاهَ»(۶) وقوله: «وَللّه ِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ...»(۷)

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۸ / ۱۶، الباب ۶ من أبواب الخیار، الرقم: ۱.

۲- ۲. هو من الأحادیث المتواتره بین الفریقین. انظر أسانیده من طرق العامّه فی: نفحات الأزهار، الأجزاء ۱ _ ۳.

۳- ۳. سوره الأعراف: الآیه ۱۸۷.

۴- ۴. سوره الأنعام: الآیه ۱۵۱.

۵- ۵. سوره یس: الآیه ۲۰.

۶- ۶. سوره البقره: الآیه ۴۳.

۷- ۷. سوره آل عمران: الآیه ۹۷.

ورابعها: ما كان اللّفظ مشتركا بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كلّ واحـد مرادا، فإنّه لا ينبغى أن يقدم أحد فيقول: إنّ مراد اللّه فيه بعض ما يحتمل، إلاّ بقول نبىّ أو إمام معصوم.(۱)

الوجه الثانى

إنّ القرآن مشتمل على المضـامين الشـامخه والمطـالب الغامضه العاليه التى لاتصل إليها أيـدى أفكار اُولى الأنظار غيرالراسـخين العـالمين بتـأويله، مع اشـتماله على علم مـا كـان ومـا يكون وحكم كـلّ شـئ، فألفـاظ القرآن المحكمـات بالنسبه إلينـا بحكم المتشابهات؛ لعدم وجود السنخيّه بيننا وبينها. إنّه تعالى يقول فى وصفه «لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ».(۲) والملوّث بالأوساخ لا يتمكّن من فهم الكلام المقدّس.

الجواب

وقـد أجـاب فى الكفايه: بأنّ احتوائه على المضامين الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضـمّنه للأحكام وحجيّتها، كما هو محلّ الكلام.(۳)

وعلى الجمله، فـإنّ قوله تعـالى: «وَأَقيمُوا الصَّلاهَ وَآتُوا الزَّكاهَ»(۴) ظاهر فى معناه، وإن احتاج الصّـلاه والزّكاه إلى التفسـير والبيان فى الكيفيّه والمقدار وغيرذلك من الخصوصيّات. وكذلك «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ

۱- ۱. التبيان فى تفسير القرآن ۱ / ۵ ــ ۶، ملخّصا.

۲- ۲. سوره الواقعه: الآيه ۷۹.

۳- ۳. كفايه الأُصول: ۲۸۳.

۴- ۴. سوره البقره: الآيه ۴۳.

مِنْ قَبْلِكَمْ»(۱) و «وَللّه ِعَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبیلاً»(۲) ونحو ذلک.

ولو کانت هذه الآیات غیرظاهره فی معانیها لما اُمرنا بعرض الروایات علیها.

الوجه الثالث

إنّ فی القرآن الآیات المتشابهات الممنوع عن اتّباعها، وذلک یشمل الظاهر، ولا۔ أقلّ من احتمال شموله؛ لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

وقد أجاب فی الکفایه: بالمنع عن کون الظاهر من المتشابه، فإنّ الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل ولیس بمتشابه ومجمل.

ونقل الشّیخ فی هذا الوجه عن السیّد الصّدر: أنّ المتشابه کما یکون فی أصل اللّغه، کذلک یکون بحسب الإصطلاح، مثل أنْ یقول أحد: «أنا أستعمل العمومات وکثیرا مّا اُرید الخصوص به من دون قرینهٍ، وربما اُخاطب أحدا واُرید غیره، ونحو ذلک»، فحینئذٍ لا۔ یجوز لنا القطع بمراده ولا۔ یحصل لنا الظنّ به. والقرآن من هذا القبیل؛ لأنّه نزل علی اصطلاحٍ خاص، لا أقول علی وضع جدید، بل أعمّ من أن یکون ذلک أن یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب.

قال: ومقتضی ذلک: عدم العمل؛ لأنّ ما صار متشابها لا یحصل الظنّ بالمراد منه...

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۸۳.

۲- ۲. سوره آل عمران: الآیه ۹۷.

وأجاب الشيخ بما حاصله: أنّ عمل أصحاب الأئمه ـ عليهم السّلام ـ بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعىّ وصل إليهم من الأئمه، بل كان بمقتضى أصول جواز العمل بالظواهر، المركوز فى أذهانهم بالنسبه إلى مطلق الكلام الصّادر من المتكلّم لأجل الإفاده والإستفاده، وهذا المعنى جارٍ فى القرآن أيضا.

قال: ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغةً ولا عرفا، بل يصحُّ سلبه عنه.(۱)

الوجه الرّابع

إنّه لا شكّ فى وجود العلم الإجمالى بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز فى غير واحدٍ من ظواهر الكتاب، فيكون الأخذ بأىّ ظاهر منها موقوفا على مجئ البيان من الأخبار عن الأئمه الأطهار.

الجواب

والجواب عنه واضح؛ لأنّ الإجمال إنّما يحصل لو لم ينحل العلم بالظفر بالمخصّصات والمقيّدات فى الروايات بمقدار المعلوم بالإجمال.

قال فى الكفايه: مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيده.(۲)

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۳۸.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۳.

الوجه الخامس

إن مقتضى الأخبار الناهيه عن التفسير بالرأى فى كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر؛ لأنّ حمل الكلام الظاهر فى معنىً على أنّ ذلک المعنى هو المراد، من التفسير بالرأى.

الجواب

أوّلًا: اللّفظ الظاهر هو الذى لا إبهام فى دلالته على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟

وثانيا: لو سلّم، فالمنهىّ عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأى، أى الاعتبار الظنّى الذى لا اعتبار به.

وثالثا: إنّ هذه الأخبار لا يبعد أن تكون إشاره إلى أشخاص معيّنين وما كان يصدر منهم، أولئک الذين تصدّوا للتفسير وهم ليسوا بأهلٍ لذلک. والحاصل: أنّ المقصود منها المنع من الرجوع إلى غير أهل البيت عليهم السلام.

ورابعا: إنّ أحاديث الثقلين والعرض على كتاب اللّه، وغير ذلک ممّا ورد فى الإرجاع إلى ظواهر الكتاب، تدلُّ على أنّ الأخذ بالظاهر ليس من التفسير فضلًا عن أن يكون تفسيرا بالرأى.

الوجه السّادس:

دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلّ آيه يراد الأخذ بظاهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجّيه.

الجواب

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إنّ وقوع التحريف فى القرآن ــ على القول به ــ لا يمنع من التمسّك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك. مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه غير المحصوره. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غيرالمتعلّقه بالأحكام الشرعيّه العمليّه التى اُمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب.(۱)

وفى الكفايه: هذه الدعوى غير بعيده، إلّا أنّه لا يمنع عن حجيّه ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه فى آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو فى غيرها من الآيات، غير ضائر بحجيّه آياتها؛ لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات. والعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيّتها إذا كانت كلّها حجه، وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتّصل به لأخلّ بحجيّته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإنْ انعقد له الظهور لولا اتّصاله.(۲)

أقول

وملخّص الكلام: أنّ التحريف ــ بمعنى النقصان ــ على القول به، لا يمنع من انعقاد الظهور للآيات؛ لما ذكروا من الوجوه، مضافا إلى الروايات الآمره بعرض

۱- ۱. فرائد الاُصول: ۴۰.

۲- ۲. كفايه الاُصول: ۲۸۵.

الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرطٍ خالف الكتاب والسنّه، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمه المتأخرين زمانا على التحريف المفروض، فلولا ـ ظهور الآيات فی معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غيرقادح فی انعقاد الظهور.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضيّه التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامّه، وكتبهم مشحونه بما هو ظاهر فی نقصان القرآن عن غيرواحدٍ من كبار الصّحابه الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصّه.(۱)

ثم إنّه قد ذكر صاحب الكفايه والمحقّق العراقی(۲) بأنّ القول بنقصان القرآن لايمنع من التمسّک بآيات الأحكام؛ لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الإحتمال لايؤثر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالی بسقوط شئ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا ـ يكون منجّزا. وعلى هذا المبنی، قال المحقّق الخراسانی فی المعلوم بالإجمال الحكمی: بأنّ العثور على بعض المقيّدات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساويا للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريبا منه.(۳)

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالی تاره: يكون مانعا عن جريان

ص: ۴۸

۱- ۱. راجع كتابنا: التحقيق فی نفی التحريف عن القرآن الشريف.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۵، نهايه الأفكار ۳ / ۹۱.

۳- ۳. كفايه الأصول: ۳۴۶.

الأصـل اللّفظى، كالعلم الإجمالى بتخصـيص أحـد العامّين، حيث لا تجرى أصاله العموم بالنسـبه إليهما. وأَخرى: يكون مانعا عن جريـان الأصـل العملى، كمـا لو علم إجمالاً ـ بنجـاسه أحـد الإنـاءين. فـإن كـان من قبيـل الثـانى، فلا يجرى الأصل العملى للزوم المخالفه العمليّه والترخيص فى المعصيه، وإنْ كان من قبيل الأوّل، فلا يجرى الأصل وإنْ لم تلزم المخالفه العمليّه.

لكنّ الخروج عن محـلّ الإبتلاء إنمـا يـؤثر فى الحكم التكليفى؛ لأنّه الـذى يـدور مـدار كـون المتعلّق مقـدورا للمكلّف وموردا للابتلاء له، بنـاءً على اشتراط كونه موردا لـذلك بالإضـافه إلى كونه مقـدورا له. وأمّا فى الأصل اللّفظى، فإنّ السّـيره قائمه على عـدم جريـان الأصـل، لأنّهـا كاشـفه، ومع العلم الإجمالى بالخلاف ــ سواء كان أحـد الأطراف خارجا عن محلّ الإبتلاء أوْ لا ــ تسقط الكاشفيّه عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملى والأصل اللّفظى.

تكميلٌ

قال فى الكفايه:

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاف فى القراءه بمـا يوجب الإختلاف فى الظهور مثل «يَطْهُرْنَ»(١) بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسّك والإستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإستدلال بها، وإنْ نسب إلى المشـهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءه بها، ولا ملازمه بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاسـتدلال بها،

١– ١. سوره البقره: الآيه ٢٢٢.

فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها، بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیّه فی خصوص المؤدّی... .(1)

أقول:

أمّـا بناءً على القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتین قرآن، فیقع التعارض من حیث الـدلاله، فإنْ أمكن الجمع الـدلالی اُخذ به، وما نحن فیه كـذلك؛ لأنّ إحداهما نصّ فی جواز الوطی بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والاُخرى ظاهره، فترفع الید بنصوصـیّه قراءه التخفیف عن ظهور قراءه التشدید، ویكون الحكم هو الجواز على كراهیّه.

وأمّـا بناءً على عـدم تواترها، وأنّ الأدلّه لا تفیـد إلّا جواز القراءه على طبقها، فإنْ قلنا: بأنّ جواز القراءه یسـتلزم جواز الإسـتدلال، بمعنى أنّ جوازها یكشف عن الطریقیّه، فكذلك؛ لأنّهما حینئذٍ دلیلان متعارضان. وإنْ قلنا: بعدم جواز الإسـتدلال، كان مقتضـى القاعده هو الإجمال من حیث الإستدلال، وإنّما یجوز القراءه بكلٍّ منهما فقط.

ثم إنّه لاـ یخفى أنّ الأصـل فی التعارض هو التساقط، خرج عنه الأخبار لوجود الـدلیل فیها على التخییر والترجیـح، وعلیه، فما هو المرجع بناءً على عدم التواتر أو فی فرض عدم تمامیّه الجمع بحمل الظاهر على النصّ؟

إنّ المقام من صغریات كبرى العام الأزمانی الذی خرج من تحته فردٌ من أفراده فی برههٍ من الزمان، فهل یستصحب حكم الزمان الخارج أو یتمسّك بالعام؟

۱- ۱. كفایه الاُصول: ۲۸۵.

لقد خرج الحيض من تحت «نِساوءُكُمْ حَرْثٌ لَكَمْ فَأْتُوا حَرْثَكَمْ أَنى شِئْتُمْ»، ثم لمّا انقطع الدم ولمّا تغتسل المرأه، يتردّد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

ولا يخفى أنّ هذا البحث هو بقطع النظر عن النصوص الخاصّه.

فقيل بالتمسّک بالعام، إلاّ أنّه مبنى على عدم الفرق فى التخصيص بين ما يكون من أوّل الأمر أو فى الوسط. وأمّا على القول بأنّ الخارج عن العام لا يعود، فالمحكّم هو الإستصحاب.

ولا يخفى أيضا: أنّ هذا البحث مبنى على أن يكون المراد من «يَطْهُرْنَ» بالتخفيف هو الطهاره من الدم، أمّا إذا كان المراد الطهاره من الحدث _ أى الإغتسال _ فلا فرق بين القراءتين فى المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافه إلى أن فى ذيل الآيه قوله «فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ...» فإنّه إذا كان المراد من «يَطْهُرْنَ» هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآيه مع ملاحظه الذيل معنى _ إلاّ إذا حمل «تَطَهَّرْنَ» على معنى غَسل الموضع لا الإغتسال _ وذلك لأنه يقتضى أن يكون انتهاء أمد الحرمه الطهاره من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطى من حين الإغتسال إن كان المراد من «تَطَهَّرْنَ» هو الإغتسال. وهذا غيرمعقول.

وعلى الجمله، فالجمع بين القراءتين بما ذكر غير تام، وتصل النوبه إلى التمسک بالعام أو الإستصحاب، فنقول:

لقد تقرّر فى محلّه أنّه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام _ وكذا المقيّد

ص: ۵۱

عن المطلق ـــ لا يسرى الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجيّته؛ لأنّه ـــ مع الإنفصال ـــ تامُّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجيّه، وعليه، فلا مانع من التمسّک بالعام.

إلاّ أنّ المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متّصلاً بالعامّ، قال تعالى «وَيَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمحيضِ... حَتّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ... * نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُمْ» فلا ينعقد الظهور لـ «أَنّى شِئْتُمْ» فى العموم، إلاّ أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إنّ التمسّک بالإستصحاب منوطٌ بأنْ يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقوّمات والقيود، وإلاّ فالموضوع متعدّد، بل لا يجرى مع الشکّ أيضا، لأنه يكون من التمسّک بدليل الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيّه.

وعليه، فإنّ إستصحاب حرمه وطى المرأه إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً، وبمجرّد احتمال كون «الحيض» مقوّما لموضوعيّه الموضوع لحرمه الوطى، لا يجرى الإستصحاب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو الرجوع إلى النصوص الوارده فى جواز الوطى بعد الإنقطاع وقبل الإغتسال.

ص: ۵۲

حجیّه قول اللّغوی

اشاره

ص: ۵۳

كلام المحقق الخراسانى

قال فى الكفايه: قـد عرفت حجيّه الكلام فى تعيين المرام. فإنْ اُحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا، فلاـ كلاـم، وإلّا، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينهٍ، فلا خلاف فى أنّ الأصل عـدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللّفظ ظاهرا فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى. فافهم.

وإنْ كـان لاحتمـال قرينيّه الموجود... الظـاهر أنْ يعامـل معه معـامله المجمـل. وإنْ كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغهً أو المفهوم منه عرفا، فالأصل يقتضى عدم حجيّه الظن فيه، فإنّه ظنّ فى أنّه ظاهر ولادليل إلّا على حجيّه الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجيّه قول اللّغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع.(۱)

ثم إنّه استدلّ للقول بحجيّه قول اللّغوى:

۱. باتفاق العلماء.

ص: ۵۵

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۶.

۲. بل العقلاء... .

۳. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه... .

ما يستدلّ به لحجيّه قول اللغوى

أقول:

أمّا إجماع العلماء، فهو تاره: قولىّ، وأُخرى: عملىّ.

فإنْ اُريد الأوّل: ففيه: أنّ المنقول منه ليس بحجّه، على أنّه غير محقّق؛ لعدم تعرّض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غيرحاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركيا.

وإنْ اُريد الثانى، ففيه: أنّ العمل مجمل، فلعلّ مراجعتهم للّغه هو لتحصيل الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذٍ يسقط الإستدلال. هذا أوّلاً.

وثانيا: لو سلّمنا أنّ مراجعتهم لأهل اللّغه هو من جهه حجيّه قول اللّغوى، فإنّه يحتمل أن يكون مبنى عملهم أحد الوجوه الآتيه، فلا يكون إجماعهم دليلاً مستقلاًّ.

وأمّا السّيره العقلائيّه. فتاره: يتّفق العقلاء على العمل بقول اللّغوى من جهه كونه كاشفا عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأُخرى: من جهه كون اللّغوى من أهل الخبره.

فإنْ اُريد الأوّل، فإنّ الاتّفاق من العقلاء على مراجعه أهل اللّغه موجود،

لكنّها ليست من باب التعبّد بقول اللّغوى، بل إنّها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزّل، فلا أقلّ من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الإستدلال بالسّيره. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ الإستدلال بهذه السّيره موقوف على الإمضاء، وهل كانت السّيره هذه موجوده فى زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمّل.

وإنْ اُريد الثانى ــ وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللّغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره ــ فلا يتم الإستدلال به، إلّا إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللّغوى مطلقا، أى وإنْ لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أوّل الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللّغه هو من جهه كون قولهم طريقا لتحصيل الوثوق، ولا تعبّد فى السّيره العقلائيّه كما هو معلوم، وحينئذٍ يسقط الإستدلال.

لكنْ قد ينقض ذلك بمسأله حجيّه الخبر، ودليلها السّيره العقلائيّه كذلك، فإنّهم يرتّبون الأثر على خبر الثقه، سواء أفاد الوثوق أوْ لا؟ فما ذكره المحقق العراقى(١) وغيره، مشكل.

توضيحه: أنّه تارةً: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتّب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمينان الذى هو حجّه عقلائيّه، واُخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتّبع خبره. والمخبر عن حسٍّ يحصل الظنّ النوعى بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصى، وأهل الخبره كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقةً وكان بصيرا فى فنّه، ويجعلونه طريقا نوعيّا إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما فى

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٩٥.

خبر الثقه. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدّمه الإطمينانيّه، وليس تعبّدا صرفا، بل هو من جهه الملاك المذكور الموجود فى خبر الثقه أيضا.

واُشكل أيضا: بأنّ السّيره العقلائيّه القائمه على الرجوع إلى أهل اللّغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره، لا يعتبر بها ما لم تمضَ من الشارع، لكنّ اتّصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إنْ اُريد إحراز الإتّصال فى كلّ موردٍ موردٍ، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عباره عن الخبرويّه، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبره كليّةً، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثانى، كما يؤخذ بخبر الثقه فى جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم فى بعضها.

وتلخّص: إنّه إنْ كان الإستدلال بالسّيره العقلائيّه على الرجوع إلى اللّغوى من باب كونه من أهل الخبره، كان للإستدلال وجه. إلّا أن يقال: بأنّ اللّغوى ليس من أهل الخبره بأوضاع الألفاظ، وسيأتى مزيد الكلام على ذلك. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الوجوه الثلاثه.

وجوه اُخرى للحجّيه

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللّغوى عن معنى اللّفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقه مطلقا. أى فى الأحكام والموضوعات معا.

الكلام عليه

وهذا الوجه يتوقف على تماميّه امور:

الأول: جريان أدلّه حجيّه خبر الثقه فی الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار ــ كما سيأتی إن شاء اللّه ــ من جهه عدم الفرق فی السّيره بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثانی: أن لا تكون السّيره المذكوره مردوعه.

وأمّا خبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه»؛(۱) فقد قيل: إنّ المراد من «البيّنه» هو المعنى اللّغوی، أی ما يبيّن الشئ، لا المعنى الإصطلاحی وهو شهاده العدلين.(۲) وعليه، فخبر الثقه اللّغوی أيضا مبيّن، فالسّيره غير مردوعه.

الثالث: أن يكون خبر اللّغوی مندرجا فی أدلّه حجيّه خبر الثقه.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلّه هو خبر الثقه الواحد عن حسٍّ، فإنْ كان خبر اللّغوی كذلك، شملته تلك الأدلّه، وإن كان عن حدسٍ فلا. فإنْ كان مستند اللّغوی فی إخباره عن مفهوم اللّفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّی، وإن كان عباره عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقه عن المجاز كصحّه الحمل وعدم صحّته، فشمولها مشكل، للخلاف فی كون صحه الحمل ــ مثلاً ــ علامهً للحقيقه. ولو شك فی مستند إخباره أنه حدسیّ أو حسّی، فالأصل كونه حسيّا.

ص: ۵۹

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، رقم ۴.

۲- ۲. دراسات فی علم الأُصول ۳ / ۲۵۰.

والرابع: أن يكون حال اللّغوى المخبر بيان أوضاع الألفاظ ومفاهيمها لا بيان موارد الإستعمال.

وهذه المقدّمه ضروريّه، إلاّ على مبنى السيّد المرتضى ـ رحمه اللّه ـ القائل بأصاله الحقيقه فى الإستعمالات.(١)

وإنّما يحتاج إلى هـذه المقـدّمه من جهه أنّ من اللّغويين من ينصُّ على أنّه لايـذكر إلاّ المعنى الحقيقى، ومنهم من ينصّ على أنّ المعنى الأوّل من المعانى التى يذكرها للّفظ هو المعنى الحقيقى، وقد نسب هذا إلى صاحب القاموس، ومنهم من لايلتزم بذلك.

فإنْ كان المخبر من القسـمين الأوّلين، أمكن الاستدلال بإخباره، أمّا الثالث فلا، إذْ لا علم لنا فى هذه الحاله بالمعنى الحقيقى من بين المعـانى التى يـذكرها للّفـظ. أللهم إلاّـ أنْ يقال: بأنّ طبع الحال ومقتضـى المقام أنْ يكون بصـدد المعانى الحقيقيّه للألفاظ، وهـذا شأن اللّغوى، فيكون المعنى المـذكور أوّلاً هو المعنى الحقيقى، ويكون ما عداه من المعانى مجازات ذكرها للإحتياط على اللّغه. فإذا كان هذا مقتضـى حال اللّغوى، فمن نصّ على أنّ دأبه ذلك، فقد نصّ على ما يقتضيه الإطلاق، كالتنصيص على إراده النقد الرائج فى البلد فى المعامله مع اقتضاء الإطلاق ذلك دون غيره.

وإذا تمّت المقدّمات هذه، أشكل القول بعدم حجيّه قول اللّغوى.

١- ١. الذريعه إلى أُصول الشّريعه ١ / ١٣.

إلّا أن يناقش فى ظاهر الحال المذكور فى المقدمه الرّابعه؛ لأنّ العقلاء لايعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبه إلى التوقف، لا ـ يكون قوله حجةً؛ لعدم وجود الحجّه على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقى؛ لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

الوجه الثانى

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه بأنّا: نعلم إجمالاً ـ بوجود واجبات ومحرّمات فى الشريعه، وأنّها غير مهمله، وإجراء البراءه يستلزم الإهمال وهو قطعى البطلا ـ ن، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبه لامحاله إلى الإمتثال الظنّى؛ لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّه ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنّه: لا شبهه فى ابتلائنا بمعانٍ وردت فيها أحكام شرعيّه، لكنّ المعانى غير واضحه، فإن أجرينا البراءه، فقد خالفنا العلم الإجمالى، وإن أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشك والوهم مرجوحان، فلابدّ من الأخذ بقول اللّغوى المفيد للظن، فقوله حجّه.

الكلام عليه

قال فى الكفايه:

وكون موارد الحاجه إلى قول اللّغوى أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنْ

كان المعنى معلوما فى الجمله. لايوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإنسداد، كان قوله معتبرا، إذا أفاد الظن، من باب حجيّه مطلق الظن، وإنْ فرض انفتاح باب العلم باللّغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون إنسداد باب العلم بتفاصيل اللّغات موجبا له على نحو الحكمه لا العلّه.(۱)

أقول:

إنّ ما ذكره ــ رحمه اللّه ــ وإنْ كان وجها وجيها يصلح لأن يحلّ أصل المشكله، ولكنّه ليس جوابا عن الإستدلال.

وأجاب الشيخ ــ رحمه اللّه ــ بما حاصله: أنّ ابتلائنا فى المفردات أقلّ قليل، مثل «الصّعيد» ونحوه «كالغناء». وأمّا فى الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصاله عدم القرينه، مثل ظهور هيئه «إفعل» فى الوجوب مثلاً، ومفاد قسم منها له ظهور فى معنى ثانوى، مثل ظهور الهيئه المذكوره فى الإباحه بعد الحظر...(۲)

وعلى هذا، فالعلم الإجمالى منحلّ، وإجراء البراءه فى مثل «الصعيد» بعد الأخذ بالقدر المتيقن منه، غير مضر.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الموارد ليست بالقلّه التى ذكرها. فالألفاظ غير الواضحه مفهوما

۱– ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۷.
۲– ۲. فرائد الأُصول: ۴۶.

كثيره جدّا، منها «الوطن» و«الإقامه» و«الغروب» و«الإعانه على الإثم» و«اليد» و«الكرّ»، وإجراء البراءه فى مثلها غير صحيح. نعم، ما يكون مجملاً مردّدا بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءه.

وثانيا: إنّ ما أفاده هنا ينافى ما ذكره فى كتاب الطهاره(١) من أنّه قلَّ لفظ كان موضوعا للحكم الشرعى وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذى هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

وقد يقال: إنّ الأخذ بالقدر المتيقّن وإجراء البراءه عن الأكثر فى المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر، لا محذور فيه؛ لأنّ قسما من المفاهيم يرتبط بالمستحبّات، وقسم منها يستفاد مراد الشارع فيها من مناسبات الحكم والموضوع فى لسان الدليل.

فإنْ قيل: صحيح أنّه ليس فى المستحب تنجيز عملى، لكنّ المشكله من

حيث الفتوى ونسبه الحكم إلى الشارع.

قلنا: لا ـ نجرى البراءه فى المستحبات ـ إلاّ ـ فيما له جهه الشرطيّه ـ ؛ لأنّ مقتضى البراءه الشرعيّه رفع الكلفه، ولا ـ كلفه فى المستحبات، فتنحصر البراءه بالواجبات والمحرّمات والوضعيّات من المستحبات كالذى له جهه شرطيه، ومع خروج قسمٍ من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقن وإجراء البراءه عن الزائد، ينحلّ العلم الإجمالى.

والحاصل: أنّ تماميّه هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفه للعلم الإجمالى

ص: ٦٣

١- ١. كتاب الطهاره: ١ / ١٦٩.

من التمسّک بالبراءه، وهو أوّل الکلام. کما أنّ دعوی العلم ببطلان جریانها عن الزائد فی بعض الأطراف، أوّل الکلام.

تنبیه

الکلام المزبور ظاهر فی أنّ المرجع فی معانی الهیئات هو التبادر بضمیمه عدم القرینه.

ولا یخفی أنّ فی التبادر مسلکین، أحدهما: تبادر المعنی من حاقّ اللّفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذکور. لکنّ علامه الحقیقه هی تبادره من حاق اللّفظ.

والقول بالتبادر مع الأصل: إن کان للسّیره العقلائیّه، من جهه أنّ الأصل عندهم عدم القرینه عند تردّد المعنی المتبادر بین کونه من حاقّ اللفظ أو لوجود القرینه. ففیه: أنّ أصاله عدم القرینه إنما تجری بالنسبه إلی أصل الإراده لا کیفیّتها.

وإنْ کان لاستصحاب عدم القرینه. ففیه: إنه أصل مثبت.

وتلخّص:

أنّ العمده فی الإستدلال لحجیّه قول اللّغوی وجهان:

۱. حجیّه خبر الثقه فی الموضوعات، فتشمله أدلّه حجیّه خبر الواحد الثقه.

۲. السّیره العقلائیّه علی الرجوع إلی أهل الخبره، واللّغوی خبیر فی اللّغه.

أمّا الوجه الأوّل، فیتوقّف علی ثبوت وثاقه أئمه اللّغه، ولاسبیل إلی إثبات ذلک.

علی أنّ ابن درید ــ الذی قیل فی حقّه: إلیه انتهی علم لغه العربیّه(۱) ــ قد نصّ الأزهری اللّغوی علی عدم وثاقته، وقال: وجدته سکران(۲)...

۱- ۱. قاله المسعودی فی مروج الذهب ۴ / ۳۲۰.

۲- ۲. معجم الأُدباء ۶ / ۲۴۹۲، الرقم ۱۰۲۹.

والكسائی قالوا: کان یشرب الشّراب ویأتی الغلمان.(۱)

وهذا الإشکال یقوی بناءً علی اعتبار قول اللّغوی من باب الشهاده؛ إذ یعتبر فی الشاهد العداله.

هـذا بنـاءً علی شـمول أدلّه حجیّه خبر الثقه للإخبـار عن الموضوعات إن کان إخبارا عن الحسّ أو شـبهه. وأمّا لو تردّد الأمر بین کونه عن الحسّ أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر یقتضـی أن یکون عن حسّ لا عن حدس، ولکنْ إذا وجدناه یخبر عن حسٍّ أحیانا وعن حدسٍ اخری، فالظهور یسقط... فلابدّ من رعایه هذه الامور فی قول اللّغوی.

ثم إنّه لو شـکّ فی مـا أخـبر به اللّغوی أنّه المعنی الحقیقی أو المجـازی، فعن السـیّد المرتضـی القول بـأنّ أصـاله الإسـتعمال فی الحقیقه هی المرجع، وبهـا یثبت المعنی الحقیقی لـدی الشکّ،(۲) بل ذکروا أنّ اللّغویین أیضا یعتمـدون علی هـذا الأصل، ولـذا یستشهدون بأشعار الجاهلیین وکلمات العرب لتعیین المعنی الحقیقی.

ولمّا کان هذا الأصل من البطلان بمکان، فالإخبارات المستنده إلیه کلّها ساقطه.

فظهر أنّه لو سلّم صغری وثاقه أهل اللغه، فالکبری غیر صحیحه.

وأمّا الوجه الثانی، وهو الظاهر من کلمات المتأخرین، ففی کلام العلاّمه فی

۱- ۱. معجم الأُدباء ۴ / ۱۷۴۷، الرقم ۷۵۳.
۲- ۲. الذریعه إلی أُصول الشریعه ۱ / ۱۳.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدى: «قوله حجّه فى الأدب».(۱) وهذا ظاهر فى أنّه حجّه من باب كونه من أهل الخبره، ولو كان من باب الوثاقه لقال «ثقه».

وفى الكفـايه: أنّ وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كلّ صـنعه فيما اختصّ بها.(۲)

فهو لا يعتبر وجدان اللّغوى لشرائط الشهاده؛ لأن قوله معتبر من باب الخبرويّه، وبه صرح فى حاشيه الرسائل(۳).

لكنّ الشـيخ يعتبر وجدان اللّغوى لشـرائط الشهاده،(۴) وتبعه فى مصـباح الاصول(۵) وأضاف أنه مع وجـدانها يعتبر بالنسـبه إلى المعنى المستعمل فيه.

وأمّا العراقى(۶)، فيرى اعتبار قوله من باب الوثاقه لا الخبرويّه، فأشكل:

أوّلاًـ بأن خبر الثقه فى الموضوعات ليس بحجّه، للرّدع عن السـيّره فيها بخبر مسـعده بن صـدقه.(۷) وثانيـا: بأن اللّغوى إنما يبيّن المعنى المستعمل فيه.

والتحقيق:

إنّ موضوع الأثر هو كيفيه الإستعمال لا المعنى المستعمل فيه؛ لأنّا نريد

۱- ۱. خلاصه الأقوال: ۱۴۰.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۸۷.
۳- ۳. درر الفوائد فى حاشيه الفرائد: ۹۵.
۴- ۴. فرائد الأُصول: ۴۶.
۵- ۵. مصباح الأُصول ۲ / ۳۱.
۶- ۶. نهايه الأفكار ۳ / ۹۵.
۷- ۷. تقدّم تخريجه.

العثور على المعـانى الحقيقيّه حتى نحمـل ألفاظ الكتاب والسـنّه عليها من باب أصاله الحقيقه، فإذا ثبت حجيّه قول اللّغوى، فلابدّ من ثبوته بالنسبه إلى ذلـك، وعليه، فـإذا كـان شـأن اللّغوى بيـان موارد الإسـتعمال، فلاـ أثر لجعل الإعتبار والحجيّه لقوله، سواء توفّرت فيه شرائط الشهاده أوْلا. فما ذكروه كلّه مخدوش.

ويرد على مصباح الأُـصول خـاصّةً: أنّه يرى حجيّه قول الثقه فى الموضوعـات، وأنّه من بـاب الحسّ لاـ الحـدس، فلا حاجه إلى الشرائط من التعدّد والعداله.

تعارض قول اللّغويين

وبناءً على حجيّه قول اللّغوى، فلو تعارض قول لغويّين فى مفهوم لفظٍ:

فإنْ كان دليل الحجيّه هو الإجماع العملى، فهو لا يتحقّق فى مورد التعارض.

وإن كان هو الظنّ الإنسدادى، فكذلك.

ويقع التعـارض إن كان الـدليل هو أدلّه خبر الثقه أو قيام السّـيره العقلائيّه على الرجوع إلى أهل الخبره، بقطع النظر عن الإشـكال فى قيامها فى مورد التعارض.

قيل: يقدّم قول المثبت على النافى؛ لأنّ المثبت يخبر عن العلم والنافى يخبر عن عدم العلم.(١)

۱- ۱. نقله فى مفاتيح الأُصول: ۶۳ عن السيد بحرالعلوم.

وفيه:

أنّ النافى أيضا يخبر عن العلم.

فإنْ أمكن الجمع العرفى بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وإلّا يتساقطان.

إلّا أن يقال: بالأخذ بقول الأخبر منهما، فإنّه أرجح، فلا تصل النوبه مع وجود المرجّح إلى التساقط. والدليل على الأخذ بقوله هو السّيره العقلائيّه. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجيّه من باب خبر الثقه.

فائده الرجوع إلى اللغه

وأمّا بناءً على عدم حجيّه قول اللّغوى، فما الفائده من الرجوع إليه؟

إنّه لا ـ ملازمه بين عدم الحجيّه وعدم الفائده، كما لا يخفى، لأن فى الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالبا، فيلزم ذلك من باب المقدّمه.

وقد ذكر لعدم الفائده من الرجوع إليه: أنّه لا يخلو من أن يذكر للّفظ معنىً واحدا أو معنيين مثلًا:

فإن ذكر للّفظ معنيين، احتمل الإشتراك، فنحتاج إلى القرينه، ومع عدم احتماله، فأحدهما المعنى الحقيقى والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينه كذلك... فلا فائده للرجوع إليه فى صوره تعدّد المعنى.

وإن ذكر معنىً واحدا، واحتمل أن يكون للّفظ معنىً آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائده من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ولكنْ قد يقال:

أمّا فى صوره تعـدّد المعنى، فالفائـده هى العثور على المعنى الجامع بين المعنيين، وأمّا فى صوره وحده المعنى مع احتمال وجود مستعملٍ فيه غيره، فالإحتمال المذكور ساقط عقلاءً، لأن المفروض اهتمام أهل اللّغه بجمع المعانى المستعمل فيها ونقلها إلينا.

وتلخّص: عدم الحجيّه، لكن فى الرجوع إليه فائده.

وهذا تمام الكلام فى حجيّه قول اللّغوى.

الإجماع

اشاره

ص: ۷۱

ولا یخفى أنّ مسأله الإجماع من المباحث الاصولیّه المهمّه، وهو أحـد الأدلّه الأربعه. ولمّا کان بحثنا فی الظنون الخاصّه، أی التی قام الدلیل على اعتبارها بالخصوص، فإنّه یقع الکلام هنا فی دلیل اعتباره... .

قال الشیخ:

ومن جمله الظنون الخـارجه عن الأصـل: الإجماع المنقول بخبر الواحـد، عنـد کثیر ممن یقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه من أفراده، فتشمله أدلّته... .(۱)

وقال صاحب الکفایه:

الإجمـاع المنقول بخبر الواحـد حجّه عنـد کثیر ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهه أنه من أفراده من دون أن یکون علیه الدلیل بالخصوص، فلابدّ فی اعتباره من شمول أدلّه اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.(۲)

فهم یعترفون بعدم وجود الدلیل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۷.

۲- ۲. کفایه الأُصول: ۲۸۸.

المنقول، ويجعلون الـدليل على اعتباره أدلّه حجيّه خبر الواحـد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحـد، فكان مقتضـى القاعده تأخير هذا المبحث عن مبحث حجيّه خبر الواحد الثقه.

ثم إنّ درج الإجماع فى بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجيّته للخبر الحدسى عن المعصوم، لأنّ الخبر الواحد الذى قام الدليل على حجيّته، هو الخبر الحسّى خاصّهً، فشمول الدليل للخبر عن حدسٍ أوّل الكلام.

هذا، والإجماع على قسـمين: الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، فالّذى يدّعى شمول أدلّه حجيّه الخبر له هو الإجماع المنقول، والذى يعدّ من الأدلّه الأربعه التى ترجع إليها الأحكام الشرعيّه هو الإجماع المحصّل، فلابدّ أوّلاً من البحث عن هذا القسم.

الإجماع المحصّل

قال الشيخ:

إنّ الإجمـاع فى مصـطلح الخاصّه، بل العامّه الـذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتّفاق جميع العلماء فى عصرٍ، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين... .(۱)

فالظاهر أنْ لا خلاف بين الخاصّه والعامّه فى تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين فى حجيّته.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۴۸.

فأمّا أنّ العامّه هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأمّا أنّه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافه أبيبكر، وقد أوضحنا فى بحوثنا الكلاميّه عدم تماميّه هذه الدعوى، وأنّ حكومه أبيبكر كانت بالضّرب والتهديد والغلبه.

وعلى الجمله، فإنّ عمده الخلاف فى الإجماع هو فى وجه حجيّته وفى دليلها؛ لأنّ للإجماع عند العامّه الموضوعيّه، وعند الخاصّه الطريقيّه، كما سيتّضح ذلك ممّا سنذكره.

دليل الحجيّه عند العامّه

واستدلّ العامّه لحجيّه الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: «وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيرًا»(١) بتقريب: أن المؤمنين إذا اتّفقوا على شيء، فقد اتّخذوه سبيلاً، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أنّ الموضوع فى الآيه: مشاقّه اللّه ورسوله، فمن شاقق اللّه ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين؛ لأنّ سبيلهم هو الإيمان باللّه ورسوله والإطاعه لهما، ومن

ص: ٧٥

١- ١. سوره النساء: الآيه ١١٥.

الواضح أنّ مشاقّه اللّه ورسوله كفرٌ. فالآيه ناظره إلى أنّ سبيل المؤمنين الإطاعه للّه ورسوله وعدم المشاقّه لهما، وأنّ مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآيه ليشمل محلّ الكلام. ولو سلّمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفكّ عن دخول المعصوم كما سيأتى مثله فى الحديث.

والثانى من السنّه، وهو: ما يروونه عن النبى _ صلّى اللّه عليه وآله _ من قوله: «لا تجتمع _ أو: لن تجتمع _ أمّتى على الخطأ _ أو الضلاله(۱).

وفيه:

أولاً: إنّه حديث مرسلٌ، أو ضعيف فى جميع طرقه، كما نصّ على ذلك غيرواحدٍ من علماء العامّه(۲).

وثانيا: إنّ الموضوع فى هذا الحديث هو الاُمّه لا بعضها، فلو أنّ الاُمّه بجميع أفرادها وفرقها اجتمعت على شئ، كان المعصوم داخلاً فى المجمعين لا محاله، ولا يكون هذا الإجتماع على الخطأ والضلاله قطعا. أمّا إن لم يكن المعصوم داخلاً، فإنّ الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كلّ فرد، لأنّ اجتماع الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكنّ التّحقيق أنّ هذا من موضوعات زمن معاويه، فى الوقت الذى سمّوه «عام الجماعه».

۱- ۱. المعجم الكبير ۱۲/۴۴۷، الرقم ۱۳۶۲۳ و ۱۳۶۲۴، و المستدرک على الصحيحين ۱ / ۲۰۰_ ۲۰۱.

۲- ۲. اُنظر: تذكره المحتاج إلى أحاديث المنهاج ۱ / ۵۱ _ ۵۶، الرقم ۵۱.

دليل الحجيّه عند الإماميّه: الكاشفيّه

وأمّا أصحابنا القائلون بعدم الموضوعيّه للإجماع، بل إنّه طريق إلى معرفه رأى المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنّه إنْ كشف عن رأى المعصوم صار دليلاً ـ قطعيّا، وإنْ كشف عن الدليل المعتبر صار دليلًا ظنّيا، وإلّا، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلابدّ وأنْ ينتهى إلى ما هو المعتبر وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفيّه الإجماع عن رأى المعصوم

وقد ذكروا لكاشفيه الإتّفاق عن رأى المعصوم وجوها:

الوجه الأوّل

أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً فى المجمعين، ويعبّرون عنه بالإجماع الدخولى أو التضمّنى.

ولا ريب أنّ هكذا إجماع حجّه، ولكنّ الكلام فى الصغرى.

الوجه الثانى

ما ذهب إليه شيخ الطائفه من الإجماع اللّطفى، وحاصل كلامه: أنّه إذا اجتمع العلماء على رأى، فإنْ كان مطابقا للواقع، فهو، وإنْ كان مخالفا، وجب على الإمام عليه السّلام ـ بقاعده اللّطف ـ أن يلقى الحكم الحقّ، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع.(۱)

۱- ۱. العدّه فى أُصول الفقه ۲ / ۶۲۸ و مابعدها.

وقـد وقع الكلام على هـذا الوجه من جهه الكبرى، للكلام فى قاعـده اللطف ووجوب شـئ على اللّه تعالى، فإنّه لا يسـئل عمّا يفعل وهم يسألون، وإنّه المولى الحقيقى الـذى لا يصـدر منه إلا الفضل والرحمه، ولا معنى لإيجاب شـئ عليه. وكذلك الإمام عليه السّلام.

وأما من جهه الصّغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطفٍ، بل اللّطف هو الهدايه إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمه العاديّه بين اتفاق العلماء ورأى المعصوم. وهـذا ينتهى إلى الحـدس برأيه، إمّا من جهه أنه كلّما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال الموافقه وضعف احتمال المخالفه، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأى المعصوم.

وقد أشكل فيه فى مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم فى الإخبار عن الحسّ، أمّا فى الامور الحدسيّه فلا، إذ كما يحتمل الخطأ فى رأى الواحد يحتمل فى رأى الكلّ.(١)

وفيه تأمّل، فإنّه إذا كان يحتمل الخطأ فى الكلّ، ففى الخبر الحسّى كذلك.

لكنّ التحقيق أنّ تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبره، كما لو اتفق الأطبّاء فى موردٍ على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أمّا بالنسـبه إلى أهل الخبره فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقيه.

وقد يقال بالملازمه العاديّه من جهه اخرى وهى: إن العاده تحكم بأنّه متى

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٣٩.

اتّفق المرؤوسون على رأى، فإن ذلك لا ينفك عن رأى الرئيس، فمن اتفاقهم يستكشف رأى الرئيس.

وفيه: إن هذا إنما يتم فى المرؤوسين الملازمين للرئيس، لا فى فقهاء عصر الغيبه، حيث أنهم منقطعون عن الإمام عليه السّلام.

الوجه الرابع

الإجماع التشرّفى، بأن يسمع الأوحدى من الناس الحكم من الإمام _ عليه السّلام _ مباشرةً، فينقله إلى الغير بصوره الإجماع.

ويقع الكلام فى هذا الوجه من جهه أصل إمكان رؤيه الإمام _ عليه السلام _ فى عصر الغيبه، وأن ذلك ينافى الحكمه من الغيبه أوْ لا؟ لا سيّما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادّعى الرؤيه فكذّبوه.

لكنّ الأعاظم _ كالخراسانى والإصفهانى والنائينى(۱) _ يجوّزون حصول ذلك للأوحدى، ومنهم من يصرّح بتحقّق ذلك للسيد ابن طاووس،(۲) كما ربّما يستفاد من بعض كلمات السيّد نفسه(۳) أيضا، بل إنّ دعوى العلم الإجمالى بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتماديه بل التفصيلى بالنسبه إلى بعض الناس قريبه جدّا. وحينئذٍ، يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه _ عليه السلام _ الآمر بتكذيب من ادّعاه، ببعض الوجوه المذكوره فى ذيله.(۴)

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۸۹، نهايه الدرايه ۳ / ۱۸۵، فرائد الأُصول ۱ / ۲۸۹.

۲- ۲. أنظر: بحرالفوائد فى شرح الفرائد ۲ / ۵۱.

۳- ۳. مهج الدعوات: ۲۸۱ و ۳۵۳.

۴- ۴. بحارالأنوار ۵۵ / ۱۵۱، الباب ۲۳ مَن ادّعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... .

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

وبعد سقوط الوجوه المذكوره لكاشفيّه الإجماع عن رأى المعصوم، تصل النوبه إلى كاشفيّته عن الدليل المعتبر على رأى المعصوم، فإنه إنْ تمّ هذا الوجه نتوصّل إلى رأى المعصوم لكنْ بواسطه الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتفاق من الكلّ على رأيٍ واحدٍ، والمفروض أنهم فقهاء عدولٌ لا يفتون بلا دليل، فلابدّ وأنهم قد عثروا على دليلٍ معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفا عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا فى الحقيقه _ بواسطه الإجماع _ بذلك الدليل المعتبر الذى عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأى الإمام _ عليه السّلام _ الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقّق الإصفهانى بما توضيحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومه لنا كما هى معلومه لهم. وليس العقل، لأن البراهين العقليّه محصوره ومعلومه لنا مثلهم. فليس إلّا السنّه، ولكنْ: قد يكون الخبر معتبرا عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم فى المبنى. وقد يكون الخبر ظاهرا فى مدلولٍ عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر فى خلافه،

كما حدث فى أدلّه نجاسه البئر بالملاقاه، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدّمون.(۱)

فتلخّص عدم تماميّه كشف الإجماع المحصّل عن الدليل المعتبر.

ويمكن الجواب:

أمّا من جهه السند، فبأنّ المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلّا بخبر العدل أو الثقه، فقد كانت الوثاقه مطروحهً حتى فى زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقه الأشخاص لكى يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتّفق القدماء على رأى، كشف اتّفاقهم عن دليلٍ معتبر _ بالعداله أو الوثاقه _ هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأمّا من جهه الظّهور، فالمفروض هو اتّفاق الفقهاء على ظهور اللّفظ فى معنىً، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللّسان أو من أهل الدقّه والتدبّر فى فهم المعانى من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جدّا أن يتّفقوا على دلاله لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهرا عندنا فى معنىً آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضيّه أخبار نزح البئر؛ إذ النجاسه لم تكن مجمعا عليها بين قدماء الأصحاب رضوان اللّه عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا فى الإجماع.

هذا أوّلاً.

وثانيا _ وهو العمده _ أنّ القدماء أخذوا بروايات النّزح وبظاهر الروايه:

۱- ۱. نهايه الدرايه: ۳ / ۱۸۵.

«ما الذی یطهّرها»(۱) وهی ظاهره فی النجاسه عند المتأخرین أیضا، لکن المتقدّمین قد غفلوا عن صحیحه ابن بزیع «ماء البئر واسع لا یطهّره شیءٌ إلا أن یتغیّر»(۲) والمتأخرون رفعوا الید بها عن ظهور تلک الرّوایات... فلم یکن الخلاف من جهه الظهور حتی یرد النقض.

وأشکل فی مصباح الأُصول: بأن إجماعهم یمکن أن یکون مستندا إلی قاعدهٍ أو أصلٍ، ونحن لا نری تمامیّه ذلک الأصل أو القاعده، أو نری عدم انطباقهما علی الحکم المجمع علیه.(۳)

لکنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع یکون مدرکیّا والإجماع المدرکی لا قیمه له، بل الکلام فی الإجماع المحصّل الذی هو علی خلاف القواعد والاصول ولا نعلم بمدرکه، لکنّا نعلم بأنّهم ـ لورعهم ومقامهم العلمی ـ لا یجمعون علی رأی بلا دلیلٍ، وهو إمّا رأی المعصوم أو الدلیل المعتبر، والمفروض أنّه لیس الکتاب والعقل والإجماع، فهو الروایه المعتبره.

ویبقی الإشکال: بأنّه لو کان هکذا دلیل معتبر لبان، ولکُتب فی المجامیع الحدیثیه التی هی لکبار المجمعین، فتأمّل.

هذا تمام الکلام فی الإجماع المحصّل.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱ / ۱۷۴، الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ۲۱.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۱ / ۱۴۰، الباب ۳ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ۱۰.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۴۰.

الاجماع المنقول

والإجماع المنقول هو الإجماع المحصّل المنقول بخبر الواحد، فهل هو حجّه أوْ لا؟

إنّ كلّ خبر يكون عن أمر محسوس، فلا ريب في شمول أدلّه حجيّه خبر الواحد له على المبنى في ذلك؛ إذ اعتبر بعضهم العداله في المخبر، والمعروف كفايه الوثاقه، فإذا شملته أدلّه الحجيّه واندفع احتمال الخلاف بأصاله عدم الخطأ _ وهو أصل عقلائي _ تمّت الحجيّه للخبر بلاكلام.

لكنّ الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسي.

فإن أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأنْ أخبر _ مثلًا _ عن نزول المطر استنادا إلى قواعد علم الهيئه، لم يكن بحجّهٍ وإنْ كان المخبر ثقه، لعدم جريان أصاله عدم الخطأ في الحدسيّات عقلاءً.

وإنْ أخبر عن الأمر الحسّي، وشككنا في أنه عن حسٍّ أو حدس، فما هو مقتضى القاعده؟

تارهً: لا يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل في مثله الحمل على الحسّ. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجّم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلًا، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائي، لعدم قيام السّيره العقلائيّه على قبول مثل هذا الخبر.

وكذا لو شك في المخبِر أن من شأنه الإخبار عن حسّ أو حدس.

هذا كلّه، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

ص: ۸۳

وأمّا إن كان المخبر به من الامور الحدسيّه، فتاره: يكون من الحدسيّات القريبه من الحسّ، وأُخرى: لا.

فإن كـان من القسم الأوّل، كما لو أخبر عن شجاعه زيـد وجود عمرو ونحوهما من الامور الحدسيّه القريبه من الحسّ؛ لإمكان التوصّل إليها على أثر المعاشره أو القرائن والأحوال، فالحجيّه ثابته، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعداله والإجتهاد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثانى، فتارةً: ينقل الخبر إلى أهل الخبره بـذلك الموضوع، واخرى: لا يكون المنقول إليه من أهل الخبره به. فـإنْ كـان من قبيـل الثـانى، كما لو أخبر الطبيب عن حـدسه بالمرض ولم يكن المخبَر من الأطبّاء، فالخبر حجّه لا من باب حجيّه خبر الثقه، بل من باب حجيّه خبر أهل الخبره.

وإن كان من قبيل الأوّل، فهنا صور؛ لأنه تارةً: يخبر عن السّبب والمسبّب معا، وأُخرى: عن المسبّب فقط، وثالثةً: عن السبب فقط. والإخبار عن السبّب، تارةً: يكون إخبارا عن تمام السّبب، وأُخرى: عن جزء السّبب. وعلى جميع الصّور: تارةً: يكون المخبَر موافقا للمخبِر فى المسـلك، وأُخرى: لايكون بينهما توافق فى المسـلك، كأن يرى الطبيب المخبر السـببيّه للأمر الكذائى للمرض، لكنِ الطبيب المخبَر لا يرى لذلك الأمر السببيّه لذلك المرض.

فإن أخبر عن السّبب، كان حجهٌ، لكونه إخبارا عن أمرٍ محسوس، فتشمله أدلّه حجيّه خبر الثقه أو العدل ــ على المختار هناك ــ سواء أُحرز كونه مخبِرا عن الحسّ أو شُک فى ذلک... وكون المسبّب حدسيّا لا يضرّ بذلک.

وإنْ أخبر عن المسبّب ــ أى نفس المرض مثلاً ــ فإخباره عن ذلك إخبارٌ

عن السّـبب أيضا بالـدلاله الإلـتزاميّه، ـ فيكون الخبر عن المسـبّب خـبرا عن أمرين، أحـدهما: حدسـيّ وهو المسبّب، المـدلول المطـابقي. والآـخر: حسّـي وهو السّـبب وهو المـدلول بالملاـزمه ـ ففى مثـل هـذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبِر والمخبَر فى المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجةً من جهه الدلاله الإلتزاميّه، وحيث أنه موافقٌ على الملازمه بين هذا السّبب والمسبّب ـ وهو المرض ـ فالمرض المسبّب ثابت للمخبَر بالوجدان العلمى.

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمه نقول:

قد تقدّم أنّه يعتبر فى الإجماع الحجّه أن يتّفق جميع فقهاء العصر على رأيٍ، ولا يكون الرأى مستندا إلى أصلٍ أو قاعدهٍ، كما لو ادّعى الإجماع على بطلان الصّـلاه فى المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين فى هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادى بين الصّلاه والغصب، وأنّ ما يكون منهيّا عنه لا يمكن أن يكون مأمورا به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجةً...

فالشـرّط الأساسـيّ المقرّر الثابت فى حجيّه الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبةً واستحقاقه للإرث بقوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فى كِتابِ اللّه »،(۱) فإنّ مثل هـذا الإجماع غير المسـتند إلى أصل أو قاعـدهٍ، والمخالف للكتاب، لابدّ وأنْ يكون كاشـفا عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر المخصّص للآيه المباركه، وإلاّ لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّةً على تقدّم

۱- ۱. سوره الانفال: الآيه ۷۵.

ابن العمّ وحجبه للعمّ فى الإرث. فمثل هذا الإجماع ــ وإن كان نادرا فى الفقه ــ يكون حجةً بلاكلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبرٍ واحدٍ، كان إجماع الفقهاء هو السّبب، ورأى المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبّب المنكشف، فتارةً: ينقل السّبب والمسبّب معا، واخرى: ينقل السّبب فقط، وثالثةً: ينقل المسّبب وحده... .

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسّبب والمسبّب، لكونه دالاًّ على دخول الإمام فى المجمعين، فهو من الإجماع الدخولى المتضمّن لرأى المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارةٍ ظاهره فى دخول الإمام، وظاهرهٍ كذلك فى أن إخباره عن حسٍّ، فلا محاله تشمله أدلّه حجيّه خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبّر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «إتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهره فى نقل السّبب، ويكون فائدته أن لايتجشّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائيه، فإنْ حصل له الكاشفيّه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلاّ على مبنى المحقق الإصفهانى القائل بأنّا وإنْ كنّا نحتمل أن يكون كاشفا عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لايكون معتبرا عندنا، فكيف نفتى بما أفتوا به ويكون الإجماع حجةً؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السّبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولمّا كان المخبر ثقةً وإخباره عن حسّ، يكون معتبرا بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقيه الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإنْ كشف عن رأى المعصوم فهو، وإنْ كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلاّ على إشكال المحقق الإصفهانى.

وقد ينقل الناقل المسبّب، أى رأى المعصوم عليه السّلام. وهذا لا يكون إلاّ فى الإجماع التشرّفى، والتشرف فى زمن الغيبه لا يحصل، إلاّ للأوحدى كما عبّر الأكابر، لا سيّما مع الخدشه فيما ورد من «أن من ادّعى الرؤيه قبل الصّيحه فكذّبوه»(١) سندا، مضافا إلى أنّ ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤيه مع دعوى النيابه.

فالأوحدى بتعبير الأكابر أو صاحب السرّ ــ بتعبير السيّد بحرالعلوم ــ يرى الإمام فى زمن الغيبه، ونحن لايمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعه فى هذه المدّه الطويله...

وعلى الجمله، فإنّ من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لايعرّف نفسه بل يعبّر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقه، فإنّه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلاّ بإجراء أصاله عدم الخطأ، وجريانها إنّما يكون ــ فى السيّره العقلائيّه ــ فى القضايا المتعارفه، ولكنّ ملاقاه الإمام فى عصر الغيبه أمر غيرمتعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولايثبت المسبب. أللهم إلاّ أن

١- ١. الإحتجاج ٢/۴٧٨، بحارالأنوار ۵۵/١۵١، الباب ٢٣ مَن ادّعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... ، الرقم١.

يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضيّه مكاشفةً، فله أن يفتى على طبق هذا الإجماع.

وأمّا إذا أخبر عن الإجماع مستندا إلى الملازمه العقليّه، وهو الإجماع اللّطفى الذى اختاره شيخ الطائفه، فمن الواضح أنّه خبر حدسى، لا تشمله أدلّه حجيّه الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمه العاديّه بين رأى الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السّبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حسٍّ، ثم ثبتت الملازمه بين السّبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصلةً للمخبر وكان المنقول إليه موافقا له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبّب وحده، فلا ريب فى أنّ الإخبار عن المسبّب يلازم الإخبار عن السّبب، فالملازمه عند المخبر تامه، فإنْ كان المخبَر المنقول إليه موافقا فى المسلك تمّت عنده أيضا... .

ولو شُكّ فى أن الإخبار عن حسٍّ أو حدسٍ، والمفروض أن المخبِر فقيه، فهو ممّن شأنه الإخبار عن الحدس والإجتهاد، فلا تشمله الأدلّه.

تنبیهات

التنبیه الأوّل فی ندره الإجماع

قد تحصّل ممّا ذکرنا ندره الإجماع المعتبَر فی الفقه جدّا، ولکنه _ مع ذلک _ قد یتّفق أن نجد الأصحاب _ علی اختلاف مسالکهم فی الأُصول وفی کاشفیّه الإجماع _ مجمعین علی فتوی، مع عدم وجود نصّ معتبر فی المسأله، وعدم احتمال استناد فتواهم إلی أصلٍ أو قاعده، فمثل هذا الإجماع لا یمکن التجاوز عنه، کما ذکرنا فی مسأله حجب ابن العمّ من الأبوین العمّ؛ إذْ لا یوجد نصٌّ معتبر فی هذه المسأله. وما أشار إلیه الصّدوق(۱) لم نعثر علیه فیما بین أیدینا من الأخبار، کما أنّ روایه الحسن بن عمّار أو عماره،(۲) غیرمعتبر. مع أنّ مقتضی الآیه المبارکه تقدیم العمّ.

ومن الموارد: مسأله عدم جواز التعلیق فی العقود، فإنه لا نصّ فیها أصلاً،

ص: ۸۹

۱- ۱. قال الصّدوق فی من لایحضره الفقیه ۴: ۲۹۲، ما هذا لفظه، «فإن ترک عمّا لأب، وابنَ عمٍّ لأبٍ وأُمٍّ، فالمال لإبن العمّ للأب والأُمّ: لأنّه قد جمع الکلالتین، کلالته الأب وکلاله الأُمّ، وهذا غیرمحمولٍ علی أصلٍ بل مسلّم، للخبر الصحیح الوارد عن الأئمه (علیهم السلام)».

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۶: ۱۹۲، باب ۵ من أبواب میراث الأعمام والأخوال، الرقم ۴.

ولا دليل عليه إلا إجماع الكلّ، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعده. وما قد يذكر من القاعده العقليّه ـ وهى أنّ تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العلّه وهو محال ـ غيرصحيح، لأن الإستحاله المذكوره إنما هى فى القضايا التكوينيّه لا الإعتباريّه. على أن الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الإنفكاك بين العلّه والمعلول.

ومن الموارد: محرميّه أمّ الزوجه وإنْ علت، مع أن ظاهر النصّ هو اُمّ الزوجه بلا واسطه، لأنه المعنى الحقيقى، وإطلاقه على اُمّ الاُم وإنْ علت مجاز... ولو شكّ، فالشبهه مفهوميّه، ولا يجوز التمسّك بالدليل فى الشبهات المفهوميّه. لكنّ إجماع الكلّ قائم على المحرميّه. مع أنهم لايقولون بمثله فى الموارد الاخرى، كما لو أوصى بكذا لاُمّ زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعمّ أب الأب عندهم.

التنبيه الثانى فى الكلام فى إجماعات السيّد والشيخ قدّس سرّهما.

إعلم أنّ من الفقهاء من يعتنى بالإجماعات كثيرا، كصاحبى الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لايعبأ أصلاً كالمحقّق الأردبيلى، ومن الفقهاء من يتوسّط فى ذلك كالشيخ الأنصارى. وقال المجلسى ما محصّله: أنّ الإجماع إنّما يعتبر لكاشفيّته عن رأى المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب فى الاُصول، لكنّهم فى الفقه ينسون ما يؤسّسون فى الاصول؛ إذْ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادرا، بل الموارد التى يدّعون فيها الإجماع ليس إلاّ الشهره. نعم، الإجماعات تنتهى إلى الشيخ والسيّد وهى أخبارٌ مراسيل.(١)

١- ١. بحارالانوار ٨٩ / ٢٢٢. كتاب الصلاه، أبواب فضل يوم الجمعه. الباب ١، وجوب صلاه الجمعه.

وهـذا الكلام غريب جـدّا؛ إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشـهره، والإجماعات المحكيّه عن السـيّد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجوده وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب.

ثم إنّ السيّد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع فى كتابيه: الإنتصار والناصريّات.

ومن موارد ذلك عند السيّد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين فى التكبيرات فى الصلاه.(۱) ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهرا.

ودعواه الإجماع على أن عدّه النفساء ثمانيه عشر يوما.(۲) ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجمـاع على ثبوت خيـار الحيوان للمتبـايعين كليهمـا إلى ثلاـثه أيـام،(۳) والشـمهور بين الأصـحاب هو ثبوته للمشـترى خـاصّهً، اقتصـارا فيمـا خـالف العمومـات ومقتضـى الأصـل الـدالّه على لزوم المعـامله على المجمـع عليه بين الأصـحاب وهو فى المشترى خاصّه كما حكاه جماعه.(۴)

ودعواه الإجمـاع على تعيّن المهر فى مهر السـنّه، وأنه لاتجوز الزياده عليها،(۵) وهـذا خلاـف ظاهر الآيه، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

۱– ۱. الإنتصار: ۱۴۷.

۲– ۲. المصدر: ۱۲۹.

۳– ۳. المصدر: ۴۳۳.

۴– ۴. رياض المسائل ۸ / ۲۹۴.

۵– ۵. الانتصار: ۲۹۲.

أقول

إذا كان هذا حال إجماعات السيّد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأنْ يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سندٍ بناءً على القول بذلك، أو ترتيب أىّ أثر آخر عليها، كأنْ تكون منشأً للتوقّف أو الإحتياط؟

وأمّا الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع فى كتاب الخلاف.

واختلفت تعبيراته، فتاره: يدّعى إجماع المسلمين، واخرى: إجماع الفرقه، وثالثه: يضيف إلى إجماع الفرقه كلمه: لا يختلفون فى ذلك، ورابعه: يضيف كلمه: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام فى إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادّعى الإجماع فى موارد كثيره من كتاب الخلاف ثم خالفها هو فى غيره، قال الشهيد الثانى: قد وقع ذلك فى أربعين موردا،(١) لكنّ بعض من تأخّر أوصلها إلى المائه... .

والمهمّ أنا نرى الشيخ يفتى فى كتاب المبسوط وغيره وخاصةً فى النهايه _ وهو كتابه فى الفتوى _ على خلاف ما ادّعى عليه الإجماع فى كتاب الخلاف.

فقيل: إنه يريد الشهره. وقيل: إنها إجماعات جدليّه فى مقابل العامّه. وقيل: إنها إجماعات مستنده إلى أصل أو قاعده... .

أقول

وعمده ما فى الباب هو الإشكال الذى طرحه الشهيد الثانى من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

١- ١. اُنظر: رسائل الشهيد الثانى ٢ / ٨٤٥ _ ٨٥٧، و اُنظر: الحدائق الناضره ٩ / ٣٦٨.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشيخ لمّا أخبر عن الإجماع، فإن أدلّه حجيّه الخبر صادقه على إخباراته من جههٍ وأصاله عدم الخطأ والإشتباه جاريه من جهه اخرى، فتكون إجماعاته معتبرةً، والموارد التى خالف فيها قليله، فلا تكون مضرّةً بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليد عنها فى تلك الموارد الخاصّه فقط. والسّبب فى عدم الإضرار بسائر الإجماعات هو جريان أصاله عدم الخطأ فيها كما ذكرنا.

نعم، لو كانت المخالفات كثيرةً بحيث يقع الشك فى ضبطه فى دعاويه الإجماع، ويوجب سقوط أصاله عدم الخطأ عقلاءً، كان الحق مع الشهيد، لكن الأمر ليس كذلك.

وأمّا الجواب: بأنه يريد الشهره من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جدّا، وظواهر الألفاظ حجّه. على أنّ الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما فى مسأله تطهير المتنجّس بمطلق المائع.(۱)

وأمّا الجواب: بأن إجماعاته فى الخلاف جدليّه.

فهذا غيرصحيح، لأنّ الإجماع إن كان، فهو، وإنْ لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

وأمّا الجواب: بأنّ إجماعات الشّيخ على وزان إجماعات السيّد فى كونها مستندةً إلى أصلٍ أو قاعده، وحيث أنّ من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعُه فى ذلك الأصل أو القاعده، فإنّ إجماعاته لا تكون حجةً، بل إنها إجماعات حدسيّه اجتهاديّه.

۱- ۱. المبسوط ۱ / ۳۸.

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعه فی کتاب إحیاء الموات وفی منجزات المریض، مدّعیا الإجماع علی أن القرعه لکلّ أمرٍ مشکل، والمورد من صغریات الأمر المشکل. أمّا فی إحیاء الموات ففیما لو حاز اثنان فی وقت واحد أرضا.(۱) وأمّا فی منجّزات المریض ففیما لو أعتق سالما وغانما فی حال المرض المشرف علی الموت، ولا یفی ثلثه لعتق کلا العبدین.(۲)

فهو فی هذین الموردین، لمّا رأی قیام الإجماع علی کبری القرعه، ادّعاه فیهما تطبیقا لها علیهما.

ولکنّ ما فعله فی هذین الموردین لا یجوّز لنا رفع الید عن سائر إجماعاته فی کتاب الخلاف، وهی أکثر من الألف!

وعلی الجمله، فإنّ الشیخ لمّا یدّعی الإجماع فی تلک الموارد، فهو إنما یدّعیها علی الحکم فی نفس المسأله، ولیس فیها أیّ استدلال حتی یقال بأنّ المدّعی علیه الإجماع هو الکبری... بخلاف إجماعات السیّد فی کتاب الإنتصار، فإنه قد ثبت بالتتبع أن إجماعاته إنما هی علی الکبریات، فالفرق بینهما واضح جدّا. وبناءً علی ما ذکرنا، ففی أیّ موردٍ وجدنا الشیخ یستدلّ بالکبری، نرفع الید عن إجماعه هناک، وأمّا فی غیره فإجماعه حجه.

وقد یشکل أیضا: بأنّ إجماع الشیخ لا یخلو عن أنْ یکون إخبارا عن المسبّب وهو رأی الامام علیه السّلام، أو عن السّبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنْ

ص: ۹۴

۱- ۱. الخلاف ۳ / ۵۳۲.

۲- ۲. الخلاف ۶ / ۲۹۰.

كان الأوّل، فهو من جهه قاعـده اللّطف، وهی من الناحیه الکبرویّه غیر تامه. وإنْ کان الثانی، فهو یفید إتفاق علماء عصـره، وهذا لاینافی أن لایکون أهل العصر المتقدّم أو العصور المتقدّمه علی تلک الفتوی. وحینئذٍ، لا سببیّه لاتّفاق فقهاء عصره للوصول إلی رأی المعصوم.

والجواب هو: إن الشـیخ عنـدما یقول «علیه إجمـاع الفرقه»، فالظاهر منه فقهاء کلّ العصور حتی زمن المعصوم. نعم، إذا قال «علیه الإجماع» کان للإشکال وجه.

ویبقی الإشـکال: بأنّ الشـیخ قـد یـدّعی إجماع الفرقه بل الاُمّه، ثم یذکر الخلاف عن البعض ویعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود فی کتاب القضاء فی مسأله عداله القاضـی،(۱) وفی مسـأله الخطبه من کتاب النکاح،(۲) فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلّق بالعصر الواحد لا جمیع العصور حتی زمن المعصوم، فیعود الإشکال السابق.

نعم، فی کلّ موردٍ أضاف الفتوی إلی الفرقه وقال: «لا خلاف بینهم» أو «لایختلفون» فمثله حجّه.

هذا، وذکر السیّد البروجردی(۳) أنّ إجماعـات الشـیخ کلّها نقلٌ للروایه المعتبره، أی أنه فی کلّ موردٍ یـدّعی الإجماع فیه، ینقل الخبر المعتبر الوارد عن

ص: ۹۵

۱- ۱. الخلاف ۶ / ۲۱۲.

۲- ۲. الخلاف ۴ / ۲۹۲.

۳- ۳. نهایه الوصول: ۵۳۶.

الأئمه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله، بخلاف إجماعات مثل العلاّمه، فإنها نقل للسّبب. واعترض علی الشیخ الأنصاری قوله: بأنّ إجماعات الشیخ نقلٌ للسّبب والمسبب معا، فقال: بأنّ الأمر لیس کذلک.

أقول

أمّا ما نسبه إلی الشیخ الأعظم قدّس سرّه، فلیس کذلک، بل الشّیخ یقول أنّ کلّ إجماع أسند فیه الفتوی إلی الفرقه وأهل الحق، فهو نقل السّبب والمسبّب، وما لم یکن کذلک فهو نقل للسّبب فقط.

وأما ما نسبه إلی شیخ الطائفه قدّس سرّه، فهو یخالف صریح کلامه فی مقدّمه کتاب الخلاف،(۱) وأیضا فی موارد عدیده منه، حیث یدّعی الإجماع ودلاله الأخبار معا، فلو کان فی إجماعاته ناقلاً للخبر، فأیّ معنی لعطف الأخبار علی الإجماع؟

التنبیه الثالث فی الإجماع البسیط والمرکّب

قد یتفق العلماء علی رأیٍ، کطهاره شیءٍ أو نجاسته أو وجوبه أو حرمته، فهذا الإجماع بسیط، أی: أنه یکشف عن مدلولٍ واحد. وقد یتّفق العلماء علی رأیٍ وهم مختلفون فیما بینهم، کما إذا اختلفوا فی حکم سجده العزیمه فی أثناء الصّلاه، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمه، فهم متفقون علی عدم الکراهه أو الإستحباب، فمن قال بذلک خرق الإجماع المرکب وأحدث القول الثالث. فوقع الکلام بینهم فی جواز ذلک وعدم جوازه.

۱- ۱. الخلاف ۱ / ۴۵.

وقـد يكـون إحـداث القول الثـالث بنحو التفصـيل فى المسـأله، كـأن يقول البعض بإقتضـاء مطلق العيوب لفسـخ النكـاح، ويقول الآـخرون بعـدم اقتضـاء شـئ منهـا ذلك. فيحـدث القول الثالث باقتضاء بعض العيوب دون بعض، وهـذا ما يسـمّى بالتفصـيل فى المسأله، فهو خرقٌ للإجماع المركّب بالقول بالفصل.

ثم إنّ الكلاـم فى حجيّه الإجماع المركّب هو الكلام بعينه فى الإجماع البسـيط، فقـد ينقل بالإجماع المركب مجرّد الإتفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبّب أى رأى المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

وأمّا حكم خرقه بإحـداث القول الثالث، فإنه الحرمه، إنْ كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركّب عن أن قول المعصوم غيرخارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفا لرأى المعصوم.

التنبيه الرابع فى تعارض الإجماعين

إنه إن كان المنقول إجماع الفقهاء كلّهم على حرمه شئ ٌ وإجماعهم على جوازه، فهنا تعارض بين السببين والمسبّبين.

وإنْ كـان المنقـول إتفـاق بعضـهم وحصـول الكشف عن رأى المعصوم من ذلـك، بنـاءً على مسـلك الشـيخ ـ مثلاًـ ـ أو على مسـلك الحـدس برأى المعصوم، ففى هـذه الحاله يكون التعارض فى المسـبب، كأنْ يُنقل وجوب صـلاه الجمعه فى زمن الغيبه، وينقل كـذلك حرمتها، لأن ذاك ينقل اتفاق علماء عصـر الشـيخ ـ مثلاً ـ وهـذا ينقل اتفاق عصـر المحقق الحلّى ـ مثلاً ـ فلا تعارض بين الإجماعين، لكنّ رأى المعصوم واحد لا اثنان.

وقـد يتفق ذلك فى العصـر الواحد، كما نقل عن بعض الأعاظم أنه كان يرى اتفاق الشـيخ الأنصارى والميرزا الشـيرازى والميرزا محمّدتقى الشيرازى ـ قدّست أسرارهم ـ كاشفا عن رأى المعصوم.

لكنْ يأتى هنا سؤالٌ هو: أنه إذا كان فى عصر كلٍّ من هؤلاء الثلاثه فقهاء كبار، واتفق إجماعهم على خلاف ما اتّفق عليه الثلاثه، فهل فى هذه الحاله أيضا يرى القائل الكاشفيّه لرأى الثلاثه عن رأى المعصوم أو يتوقّف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقـد ذكرنا أن التعارض إنما هو فى المسـبب، إلاّ أن يـدّعيا الإجماع من الفقهاء كلّهم، فهو فى السّـبب والمسبّب معا، فقـد يكون أحـد الإجماعين مجملاً فى ناحيه السّـبب والآخر مفصّـلاً، بأنْ يـذكر أحـدهما أسـماء الفقهاء والآـخر لايـذكرهم، أو يكـون المجمعون فى أحـد النقلين من القـدماء وفى الآـخر هم المتـأخرون، أو يكون المجمعون فى أحد النقلين أعظم وأدق منهم فى النقـل الآـخر، ففى هـذه الحالاـت حيث ينقـل الإجماع بالتفصـيل، يتقـدّم أحـدهما على الآخر، لأن الحدس برأى المعصوم من إجماع القدماء أقوى، وكذا من إجماع الذين هم أعظم وأدق نظرا.

وأمّـا إنْ كان الإجماعان كلاهما مجملين، فالمسـتفاد من كلام صاحب الكفايه سـقوطهما(۱) وقيل،(۲) إنه فى هـذه الحاله يُنظر إلى الناقل، لوجود المناقشه

ص: ۹۸

---

۱ – ۱. كفايه الأُصول: ۲۹۱.

۲ – ۲. اُنظر: فوائد الأُصول ۳ / ۱۵۲.

فی إجماعات مثل السیّد المرتضی والسیّد ابن زهره. أمّا مثل الشّهید، فلا مناقشه فی دعواه. والمحقق الأردبیلی الذی یناقش فی الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه یعتمد علیه، ففی مثل هذه الحاله یقدَّم الإجماع علی الطرف الآخر.

وأمّا مع التساوی فی السّبب، فلا محاله یقع التعارض، ولا یمکن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبیه الخامس فی نقل التواتر

قال فی الکفایه:

إنه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حیث المسبّب لابدّ فی اعتباره من کون الإخبار به إخبارا علی الإجمال بمقدارٍ یوجب قطع المنقول إلیه بما أخبر به لو علم به، ومن حیث السبب یثبت به کلّ مقدار کان إخباره بالتواتر دالاًّ علیه، کما إذا أخبر به علی التفصیل، فربما لا یکون إلّا دون حدّ التواتر، فلابدّ فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار یبلغ المجموع ذاک الحدّ. نعم، لو کان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجمله ــ ولو عند المخبر ــ لوجب ترتیبه علیه، ولو لم یدل علی ما بحدّ التواتر من المقدار.(۱)

أقول

التواتر هو تتابع الأخبار وتوالیها، من مخبرین یمتنع عادةً تواطؤهم علی الکذب، بحیث یحصل القطع بالمخبر به.

ص: ۹۹

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۱ ــ ۲۹۲.

وقد أنكر بعض العلماء حصول القطع من التواتر، لأنّ كلًا من الأخبار يجوز الصّدق والكذب فيه، فإذا اجتمعت عدّه لم يتغيّر الحال.

وقد أُجيب عن ذلك في محلّه.

والتواتر على أقسام: لفظي ومعنوي وإجمالي.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضا تارةً: محصَّل، واخرى: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبّب، وقد يوصف الخبر بالمتواتر، فإذا نقل كان من نقل السّبب.

فلو نقل قائلًا: أخبر مائه شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسّ والمفروض كون الناقل ثقه، فإن حصل للمنقول إليه الملازمه بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعا بالواقع، وإلّا فالسّبب ناقص حتى تأتي الأخبار الاخرى.

وأمّا إذا نقل التواتر ــ وهو المسّبب ــ فهذا لا أثر له بالنسبه إلى المنقول إليه، لأنّ المباني في التواتر مختلفه، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين في المبنى، ترتّب الأثر... وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلى دقّه الناقل، فقد يكون في مرتبةٍ من الوثاقه والدقّه، بحيث يحصل العلم من خبره وإنْ كان العدد قليلًا، فلا ينتظر وصول الخبر أو تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواطئهم.

هذا، وقال الشيخ قدّس سرّه:

إنّ معنى قبول نقل التواتر ــ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلًا ــ يتصوّر على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المـدّعى تواتره ــ أعنى موت زيـد ــ نظير حجيّه الإجماع المنقول بالنسـبه إلى المسأله المـدّعى عليها الإجماع. وهذا هو الذى ذكرنا من أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزما عادةً لوقوع متعلّقه.

الثـانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المـذكور ليرتّب على ذلـك آثار المتواتر وأحكامه الشـرعيّه، كما إذا نـذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر.

ثم إنّ أحكام التواتر منها: ما ثبت لما تواتر فى الجمله، ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

ولاينبغى الإشـكال فى أن مقتضـى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأوّل وجهى الثانى، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبربه عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجوب القرائه فى الصّلاه، إنْ كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيّا قرأه النبى صلّى اللّه عليه وآله، فلا إشـكال فى جـواز الإعتمـاد على إخبـار الشـهيد رحمه اللّه بتـواتر القراءات الثلاث، أعنى قراءه أبى جعفر وأخويه، لكنْ بالشـرط المتقـدّم، وهو كون مـا أخبر به الشـهيد من التواتر ملزوما عادةً لتحقق القرآنيّه. وكـذا لا إشـكال فى الإعتماد من دون الشـرط إنْ كـان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر فى الجمله، فإنه قـد ثبت تواتر تلك القرائه عنـد الشـهيد بإخباره. وإنْ كان الحكم معلّقا على القرآن المتواتر عند القارى أو مجتهده، فلا

يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراآت... .(۱)

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائى، فهذا إخبار عن السّبب، وإنْ أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتبا على التواتر فى الجمله، ترتّب، وإنْ كان مترتّبا على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على ذلك مسأله تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعى مترتّبا على القرآنيه الواقعيّه، ترتّب بإخبار الشهيد. وإنْ كان للتواتر فى الجمله، أى الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذلك. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصّةً أو مجتهده، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراسانى فى الحاشيه،(۲) فإنه بعد أن بحث عن التواتر فى التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخّص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الآثار مطلقا، كانت للواقع أو للتواتر مطلقا، وأمّا إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلّا خصوص ما كان له فى الجمله.

قال: ومنه ظهر حال ما ذكره قدّس سرّه من فرع جواز القراءه وأنه يجوز مطلقا لو كان ما نقله الشهيد بالغا ذلك الحدّ عنده، ولايجوز إن لم يبلغه إلّا إذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيّته فى الجمله... .

ومحصّل كلامه: عدم الفرق، وأنّ الأثر يترتّب على إخبار الشهيد، سواء كان للواقع أو للمنقول إليه.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۶۴.

۲- ۲. درر الفوائد: ۱۰۱.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أخبر عن التواتر، فتـارةً: يتوافق المنقول إليه والناقـل فى المسـلك فالأـثر مترتب. وأُخرى: همـا مختلفان، فالأثر غيرمترتب. وثالثةً: يشك فى توافقهما، والحق عدم الترتّب كذلك.

وأمّا لو كان الأثر لا يترتّب بالنسبه إلى المنقول إليه إلاّ إذا كان التواتر محقّقا عنده، فإنّ بإخبار المخبِر الواحد لا يتحقّق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام فى الإجماع.

ص: ١٠٣

الشهره الفتوائیّه

اشاره

ص: ۱۰۵

إعلم أن الشهره على أقسام:

۱. الشهّره الروائيّه.

۲. الشهّره العمليّه.

۳. الشهّره الفتوائيّه.

والكلام هنا فى القسم الأخير.

ما يستدلُّ به لحجيّه الشهره الفتوائيّه

اشاره

وهذا مجموع الوجوه المطروحه لحجيّه الشهره الفتوائيه والكلام حولها:

ذهب صاحب الكفايه(۱) إلى أنه لادليل على اعتبار الشّهره فى الفتوى بالخصوص.

ثم ذكر ثلاثه وجوه بعنوان «التوهّم» وأجاب عنها، وهى:

الأول

الأولويّه القطعيّه من خبر الواحد، فتكون أدلّه حجيّته دالّه على حجيّه الشّهره، لأن الظن الحاصل منها أقوى ممّا يُفيده خبر الواحد.

ص: ۱۰۷

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۹۲.

وفيه:

عدم دلاله أدلّه حجيّه خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن، وتنقيح ذلك بالظن لايوجب إلّا الظن بالأولويّه.

والثانی

مرفوعه زراره، قال: قلت: جعلت فداك، یأتی عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدی، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما.(۱)

وجه الاستدلال: إن «ما» الموصوله أعمّ من الروايه والفتوی.

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الرّوايه المشهوره. هذا بغض النظر عن الإشكال فی السّند.

والثالث

مقبوله عمر بن حنظله، بعد فرض السائل تساوی الراويين فی العداله قال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فی ذلك الذی حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذی ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه... .(۲)

۱- ۱. عوالی اللئالی ۴ / ۱۳۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، رقم ۱.

بنـاءً على أنّ المراد بـالمجمع عليه فى الموضـعين هو المشـهور، بقرينه إطلاـق المشـهور عليه فى قوله: ويترك الشاذ الـذى ليس بمشـهور، فيكون فى التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلاله على أن المشـهور مطلقا ممّا يجب العمل به، وإنْ كان مورد التعديل الشهره فى الروايه... .

وفيه: إن المراد من «ما» الموصوله فى هذا الخبر هو الروايه كذلك.

والرابع

مـا ذكره فى الكفـايه بقوله: نعم، بنـاءً على حجيه الخبر ببنـاء العقلاء، لا يبعـد دعوى عـدم اختصاص بنائهم على حجيّته، بل على حجيّه كلّ أماره مفيده للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.(١)

والخامس

ما ذكره فى مصـباح الاصول،(٢) وهو التعليـل الوارد فى ذيـل آيه النبـأ المباركه: «أَنْ تُصـيبُوا قَوْمًا بِجَهالَهٍ فَتُصْـبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ» والمراد من الجهاله السـفاهه. بتقريب أنه: يجب التبيّن فى كلّ ما يكون العمل به سـفاهه، وحيث أن العمل بالشـهره ليس بسفاهه فلا يجب التبيّن.

وأجـاب: بأنّ السّـفاهه فى العمل بالشـهره موجوده، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضّـرر سـفاهه عقلاً، والشـهره كـذلك. وإنْ كان المراد من الجهاله عدم العلم،

١- ١. كفايه الأُصول: ٢٩٢.

٢- ٢. مصباح الأُصول ٢ / ١٤٥.

فالأمر أوضح، لأن الشهره لا تفيد العلم. هذا فی الصّغری. وأمّا الکبری ففيها: إن الحکم بوجوب التبيّن فی کلّ ما کان العمل به سفاهه _ لعموم التعليل _ لا يدلُّ علی عدم وجوب التبيّن فی کلّ ما ليس العمل به سفاهه، ولذا فمثل: «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» وإن کنّا نتعدّی إلی کلّ مسکر فيکون شربه حراما، لکنّه لا يدلُّ علی عدم حرمه غير المسکر، فقد يکون حراما لکونه نجسا مثلاً.

والسادس

ما ذهب إليه السيّد البروجردی رحمه اللّه، وحاصله: الاستدلال بالمقبوله، بناءً علی أنّ المقصود من «المجمع عليه» هو الشهره فی الفتوی لا فی الروايه، لأنّ الروايه قد تکون مشهورةً ولکنها صادره علی وجه التقيّه فيکون فيها ريب، وإنّما الذی لا ريب فيه هو الحکم المشهور بين الأصحاب، ضروره أنهم لا يعملون ولا يفتون إلاّ بما تلقّوه من الإمام من الحکم الواقعی، فالحکم المشهور بما أنه مشهور لا ريب فيه، فأُصول المطالب و رؤوسها المشهوره بين الأصحاب حجةٌ لکونها مشهوره بينهم.

هذا علی ما نقل عنه فی الحاشيه علی الکفايه.(۱)

وأمّا فی تقرير بحثه،(۲) فيتلخّص ما نسب إليه فی: أنّ المتون الفتوائيّه للقدماء مثل المقنع والمقنعه والنهايه هی متون روائيّه فی المسائل الأصوليّه، فإذا اشتهر حکم بينهم من الناحيه الفتوائيّه کشف ذلک عن دليل معتبر، فتکون الشهره الفتوائيّه حجةً، لکاشفيتها عن رأی المعصوم أو الدليل المعتبر.

۱- ۱. الحاشيه علی کفايه الأُصول ۲ / ۹۳.

۲- ۲. نهايه الأُصول: ۵۴۱ _ ۵۴۵.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهدايه وغيرهما بأهمّ من الكافى ومن لايحضره الفقيه، والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكلينى والصّدوق فى الكتابين، فقد يكون ما استند إليه فى الفتوى معتبرا عندهما وهو غير معتبرٍ عندنا، ولو فرض جابريّه عمل القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن فى الشهره الفتوائيّه لا الشهره العمليّه، فلا ينبغى الخلط.

على أنّا قد تتبّعنا كتاب النهايه للشيخ والمقنع للصّدوق، وكشفنا عن المستند فى فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبرٍ فى كثير من الموارد.

ص: ١١١

خبر الواحد

اشاره

ص: ۱۱۳

تمهيدٌ

لا كلام فى حجيّه الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام فى خبر الواحد، لكونه مفيدا للظن، فهل هو حجّه من جهه قيام الدليل على حجيّته فيخرج عن أصاله عدم حجيّه الظن، أوْ لا دليل على حجيّته بالخصوص، فينسدُّ باب العلمى، وتكون النتيجه التمسّـك بمقدّمات الإنسداد؟

وممّا ذكرنا يظهر أهميّه هذا البحث، ودخل هذه المسأله فى الإستنباط، ولا حاجه للبحث عن كونها من المسائل الاصوليّه أوْ لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتمُّ الحجيّه للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى منه، إلّا إذا توفَرت فيه الامور التاليه:

الأوّل: كونه صادرا عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب فى الراوى وسقوط احتمال الخطأ. أمّا الأوّل، فتتكفّله أدلّه حجيّه الخبر، وأمّا الثانى، فأصاله عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلائى.

والثانى: كونه صادرا على وجه الجدّ، فلا يحتمل صدوره عن تقيّهٍ. ويتكفّل ذلك الأصل العقلائى المعبّر عنه بأصاله الجدّ.

والثالث: كونه ظاهرا فى المعنى، فلو احتمل إراده المعنى غير الحقيقى منه، انتفى بأصاله الحقيقه.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّى للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعى من الكلام. ويتكفّل هذه الناحيه فى صوره الشك أصاله التطابق بين المراد الإستعمالى والمراد الجدّى، وهو المعبّر عنه بأصاله الظهور.

إنه لابدّ من إحراز هذه الامور ولا يكفى الظن، لأنه لا يغنى من الحق شيئا، فإذا احرزت فى الخبر صلح لأنْ يستنبط منه الحكم الشرعى.

ومن هنا يظهر: أن الغرض من مبحث خبر الواحد هو دفع احتمال كذب الراوى، بإقامه الدليل على وثاقته.

ونحن نذكر أوّلاً أدلّه القائلين بعدم حجيّه خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّه القول بالحجيّه:

أدلّه المانعين

اشاره

إنّ المحكيّ عن جماعه من الأساطين، كالسيّد المرتضى، والقاضى ابن البراج، والسيد ابن زهره، وأبى على الطبرسى، وابن إدريس: القول بعدم حجيّه خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدلّه، قبل الأصل العقلى المؤسّس بعدم جواز اتّباع الظن:

الكتاب

وقد استدلّ لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم:

كقوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».(۱) ووجه الإستدلال هو كونها ناهيه عن اتّباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معا. وخبر الواحد لا يفيد إلّا الظنّ، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

۱- ۱. سوره النجم: الآيه ۲۸.

وقوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً»(۱) وهذه کسابقتها ظاهره فی المنع عن اتّباع غیر العلم، سواء فی الاصول والفروع. واتباع خبر الواحد اتّباعٌ لما لیس بعلمٍ، وإنّ السّمع والبصر ممنوعان من اتّباع الظن.

وقوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْمًا بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ»،(۲) فإنّ التعلیل المذکور ظاهر فی المنع عن ترتیب الأثر علی ما لیس بعلمٍ.

الجواب:

وقد اُجیب عن الإستدلال بالآیات بوجوهٍ یعود بعضها إلی مرحله الإقتضاء والبعض الآخر إلی مرحله المانع:

قال الشیخ: والجواب أمّا عن الآیات، فبأنّها بعد تسلیم دلالتها عمومات مخصّصه بما سیجئ من الأدلّه.(۳)

وفی هذا الکلام إشاره إلی المرحلتین، فقوله: «بعد تسلیم دلالتها» إشاره إلی أنّ الآیات فی مورد اصول الدین، فلا دلاله لها علی المنع من العمل بخبر الواحد فی الأحکام. وقوله: «عمومات مخصّصه» صریحٌ فی أنه لو سلّم وجود المقتضی

۱- ۱. سوره الإسراء: الآیه ۳۶.
۲- ۲. سوره الحجرات: الآیه ۶.
۳- ۳. فرائد الأُصول: ۶۹.

للاستدلال وهو الظهور فی العموم، فالمانع عن الأخذ به ـ وهو المخصّص ـ موجود.

وقد صرَّح فی الکفایه بالجواب المذکور فی مرحله المقتضی قائلًا:

والجواب، أمّا عن الآیات: فبأنَّ الظاهر منها أو المتیقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غیرالعلم فی الاصول الإعتقادیّه لا ما یعمّ الفروع الشّرعیّه.(۱)

فی مرحله الاقتضاء

أقول

أمّا أن القدر المتیقّن منها هو المنع عن اتّباع غیر العلم فی الاصول الاعتقادیّه، فمبنی علی مسلکه فی مقدّمات الحکمه. وأمّا کونها ظاهرةً فی ذلک، فمن أجل السّیاق، وقد وافقه علی هذا المیرزا والعراقی وغیرهما.

إلّا أنه قد تقدّم أن ظاهر التعلیل بأن الظن لا یغنی من الحق شیئا هو أنّ ذلک مقتضی طبیعه الظن، لعدم الکاشفیّه له عن الواقع، لوجود احتمال الخلاف غیر الملغی شرعا، فتجوز دعوی کون الآیه فی حدّ ذاتها نصّا فی العموم، ولا أقلّ من ظهورها فیه، والسّیاق لا یوجب رفع الید عن أصاله العموم والإطلاق، کما لا یخفی.

وأمّا قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ...» فهو بنفسه یعمّ الفروع، خصوصا بلحاظ الذیل: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...».

وأجاب السیّد الخوئی کما فی المصباح: بأنّ مفاد الآیات الشریفه إرشاد إلی

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۲۹۵.

حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمنّ من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إنْ كان اُخرويّا، فلا دلاله لها على عدم حجيّه الخبر أصلًا.(۱)

أقول:

لكنّ رفع اليد عن أصاله المولويّه فى الخطابات الشّرعيّه يحتاج إلى الدليل. ولعلّه لذا لم يذكر هذا الجواب فى الدراسات.(۲)

وأجاب السيّد الصدّر عن الآيه «وَلا تَقْفُ ...» بأنّ النهى قد تعلّق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرّد العمل على طبقه، والإقتفاء عباره عن الاتباع... وهذا المطلب صحيح فى باب الظنّ وعقلائى أيضا، ولكنّه لا- ينافى حجيّته، فإن الإقتضاء حينئذٍ فى مورد الظنّ يكون للعلم بالحجيّه ووجوب متابعته شرعا لالنفس الظنّ، وإنْ كان العمل على طبق الظنّ. قال: وأمّا الآيه الاخرى «وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى...» فقد تبيّن حالها ممّا قلناه فى الاولى، فإنها وارده فى سياق التنديد بالكفّار الذين يعوّلون على الظّنون... وهذا السيّاق قرينه على أنّ المقصود هو الإشاره إلى سنخ قاعده عقليّه أو عقلائيّه...(۳)

أقول:

أمّا الآيه الثانيه، فقد جعلها إرشاديّه. وأمّا الآيه الاولى، فإن الاقتفاء هو الاتباع

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۱.
۲- ۲. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۱۵۵.
۳- ۳. بحوث فى علم الأُصول ۴ / ۳۳۹.

كما ذكر، لكن الاتّباع قد يكون فى العقيده، وقد يكون فى القول، وقد يكون فى العمل، فالعمل فى مورده من مصاديق الاقتفاء. فتدبّر.

وذكر شيخنا الاستاذ _ فى الدورتين _ وجها آخر للجواب عن الإستدلال بالآيات لعدم حجيّه خبر الواحد، وهو: إنّ الاستدلال بها على عدم حجيّه الخبر يتوقّف على حجيّه ظواهرها، لكنّ المفروض أنها ظنّيه الدلاله _ وإنْ كانت قطعيّه الصّدور _ فيلزم من عمومها عدم حجيّه الظن، وعدم حجيّه ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجيّه خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأنّ البرهان المشار إليه، وهو استحاله استلزام وجود الشئ لعدم نفسه موجبٌ للتخصيص عقلاً، أى خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم. وحينئذٍ، يتمُّ الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاه على هذا الجواب: بأنه يبتنى على مولويّه هذه الآيات، بأنْ يكون الشارع قد نهى عن اتّباع الظنّ نهيا مولويّا طريقيّا لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطيّه الصّادره عنه من أجل التحفّظ على الواقع، ونظير النهى عن القياس، فإنه نهى طريقى للتحفّظ على الواقعيّات، إذ السنّه إذا قيست محق الدين.

لكنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأنّ الظنّ بما هو ظنٌّ ليس بحجّهٍ، والأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

قال: بل التحقيق إنّ هذه الآيات _ حتى لو كانت مولويّهً _ غير قابله للتخصيص، لكونها معلّلهً بأنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا، إذ لا يعقل أنْ يكون الظنّ الخبرى مغنيا عن الحق. وبعباره اخرى: فإنّ هذا التعليل معناه أنّ طبيعه الظنّ

هى عـدم الإغناء عن الحق، فلا يعقل تخصيصـها فى موردٍ... وكذا قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...» فلا يعقل أن تخصّص الآيه بعدم المسئوليّه فى موردٍ من الظنون.

والحاصل: إن هـذه الآيات، إمّا إرشاد إلى حكم العقل بعـدم جواز اتّباع غير العلم، فالظن وغيره المحتمل لمخالفه الواقع لا يجوز اتّباعه، وهذا الحكم لا يقبل التخصيص. وإمّا هى خطابات مولويّه طريقيّه، فلا تقبل التخصيص، لكونها معلّلةً بما لا يقبله.

فظهر أنّ الآيات تقتضى ـ عقلاً ـ المنع عن اتّباع الظن مطلقا، فخبر الواحد ليس بحجّه.

وهذا عمده الكلام فى مرحله الإقتضاء.

فى مرحله المنع

وأمّا فى مرحله المانع، فقـد اختلفت أنظار القائلين بحجيّه خبر الواحـد فى وجه تقدّم أدلّتهم على الآيات المسـتدلّ بها على المنع، فهل هو التخصيص أو الورود أو الحكومه؟

فالشّيخ على أنّ الآيات عمومات مخصصّه...

وتبعه صاحب الكفايه إذ قال: ولو سلّم عمومها لها فهى مخصصّه بالأدلّه الآتيه على اعتبار الأخبار.

واختاره السيّد الاستاذ رحمه اللّه، وأوضح ذلك: بأنّ النهى الوارد فى الآيات

الکریمه نهی تشریعی یقصد به نفی الحجیّه عن غیرالعلم، فما یثبت الحجیّه یکون مصادما لنفس الحکم مباشره. وبعباره اخری: إنّ مفاد الآیات أن غیرالعلم لیس بحجّهٍ، فما یتکفّل أن خبر الواحد حجه لا یکون حاکما علیها بل یکون مخصّصا کما لا یخفی.(۱)

وقیل بالورود، لأنّ الموضوع فی قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» لیس هو «العلم» بل هو «الحجّه»، وذلک: لحکم العقل باتّباع الحجه ونهیه عن اتّباع ما لیس بحجّهٍ، والشّرع مؤیّد لحکم العقل بذلک، وإذا قام الدلیل علی اعتبار الخبر کان الخبر حجّهً، وحینئذٍ یتقدّم ما دلّ علی حجیّته علی الآیات المذکوره بالورود.

وقد اختار السیّد الصّدر هذا الوجه، حیث نصَّ علی ذلک فی آخر کلامه الذی نقلناه آنفا حول الآیتین إذ قال: فیکون دلیل الحجیّه واردا علی الآیتین.(۲)

وأمّا التقدّم بالحکومه، فقد ذهب إلیه المیرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظنّ ـ ولو کان متعلّقا بحکمٍ فرعی ـ فالطرق التی جری علیها بناء العقلاء خارجه عن موضوعها حقیقهً، إذ الطریق الذی ثبت حجیّته ببناء العقلاء أو بدلیل تعبّدی ـ ولو فی غیر مورد بنائهم، وإنْ کان هذا فرضا غیر واقع ـ یکون خارجا عن موضوعها بالحکومه، فإن الطریق إذا کان حجّهً فلا محاله یکون محرزا للواقع وعلما طریقیّا، فکیف یمکن أن تعمّه الآیات الناهیه عن العمل بالظن؟(۳)

ص: ۱۲۳

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۵۳.
۲- ۲. بحوث فی علم الأُصول ۴ / ۳۳۹.
۳- ۳. أجود التقریرات ۳ / ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

والعراقی، حیث قال: أمّا الآیات الناهیه عن اتّباع غیر العلم، فلأنها إنما تدلّ علی المنع عن العمل بخبر الواحد فی فرض عدم تمامیّه الأدلّه المثبته للحجیّه، إذ فی فرض تمامیّتها لا مجال للتمسّک بتلک الآیات، لحکومه تلک الأدلّه علیها حسب اقتضائها لتتمیم الکشف وإثبات العلم بالواقع، حیث أنها تقتضی کون العمل به عملاً بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلومیّه وضوح عدم تکفّل الآیات لإحراز موضوعها الذی هو عدم العلم، وتمحضّها لإثبات حکم کلّی لموضوع کلّی... ومن هذا البیان ظهر الجواب عن الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ واتّباعه...(۱)

وقد تبعهما السیّد الخوئی رحمه اللّه.(۲)

أقول:

قد تلخّص ما تقدّم فی المرحله الاولی فی تمامیّه العموم، فإنْ کانت الآیات إرشادا إلی حکم العقل، فلا تخصیص فی الخطابات الإرشادیه، وإنْ کانت مولویه، فإنّ النهی عن اتباع الظن لا یقبل التخصیص لإباء لسان «وَإِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی...» عن ذلک.

ثم إنه هل المراد من «العلم» فی قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» هو «الحجّه» أو «الإنکشاف»؟

إن کان الأوّل، کانت أدلّه حجیّه خبر الواحد وارده علی الآیه، بناءً علی جعل الحجیّه.

ص: ۱۲۴

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۰۲.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۲.

وإن كـان الثـانى، وقلنـا بأن مـدلول الأدلّه هو جعل الكاشـفيه، كانت حاكمةً على الآيه، أى أنها تتصـرّف فى موضوع «وَلا تَقْفُ» ويكون خبر الواحد علما.

وإنْ كان مـدلول أدلّه اعتبار خبر الواحـد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدّمها على الآيه بالتخصـيص، لكن الأظهر هو الحكومه كـذلك، لأنْ مـدلولها ليس جعـل الحكم المماثـل فى مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيّا، وأدلّه اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زراره مثلاً هو الواقع.

واستدلّ الميرزا بالسّيره وأنها قائمه على تقدّم خبر الثقه على أدلّه النهى عن اتباع الظن، تخصّصا أو ورودا أو حكومه.

فقال بعد أنْ ذهب إلى الحكومه:

هذا فى غير السّيره العقلائيّه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به. وأمّا السّيره العقلائيّه، فيمكن بوجهٍ أنْ تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصّص.(1)

فإنْ أراد تقدّمها بنفسـها ــ كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السّيره الممضاه، فلابدّ من إسـقاط احتمال رادعيّه قوله تعالى: «وَلا تَقْفُ» قبل دعوى تقدّمها ــ فلا إشـكال فى أن خبر الواحد ليس بعلم وجدانا عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعبأون بالإحتمال فى مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصّص.

وإنْ أراد تقدّمها مع أمضاء الشارع:

1- 1. فوائد الأُصول 3 / 161.

ففيه: أن إمضائه لا يجعل خبر الثقه علما، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعيّه الآيه.

هذا بالنسبه إلى التخصّص.

وأمّا الورود، فيتوقف على التصرّف فى الموضوع بالوجدان ببركه التعبّد، ولا ريب فى عدم زوال موضوع «وَلا تَقْفُ» وجدانا، فى السيره العقلائيه. على أنّ السيره بوحدها، أى بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلاً تعبديّا، ومع النظر إليه، فلا معنى للورود، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجدانا، ولكن الورود هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبه إلى الورود.

بقى الحكومه، ولا إشكال فى دعواها بالسّيره مع إمضاء الشارع، لأنّ نتيجه ذلك اعتبار الشارع خبر الثقه، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعباره اخرى: على نحو تتميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه اللّه. فموضوع الآيه المباركه وهو الجعل يرتفع بالتعبّد، ولكنْ لابدّ من إسقاط احتمال رادعيّه الآيه، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأمّا مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومه، إذ لا أثر للسيره مع عدم الإمضاء، ولا يحقّ للعقلاء التصرّف فى موضوع حكم الشارع.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتّباع ما ليس بعلم وما لا ينتهى إلى العلم، لكنّ أدلّه حجيّه خبر الواحد تُنهى الخبر إلى العلم، فهى مقدّمه على الآيات بالحكومه.

ص: ۱۲۶

السنّه

واستدلّ المانعون بروايات كثيره مروّيه بالأسانيد عن الأئمه الطّاهرين عليهم السلام فى كتب أصحابنا المعتمده، وقد أورد الشيخ طرفا منها، ولانرى حاجةً إلى ذكرها كلّها، وإنما نقول أنها بحسب المضامين على طوائف:

۱. ما لم يعلم أنه من الأئمه عليهم السلام فليس بحجّه.

مثل الخبر عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبيالحسن الثالث وجوابه بخطّه عليه السّلام، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك _ صلوات اللّه عليهم أجمعين _ قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب بخطّه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا.(۱)

۲. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب اللّه فليس بحجّه، مثل الخبر عن ابن أبييعفور قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أثق به ومن لا أثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه _ صلّى اللّه عليه وآله _ فخذوا به، وإلاّ فالذى جاءكم به أولى به.(۲)

۳. ما لا يوافق كتاب اللّه فليس بحجّه.

كقوله عليه السّلام: كلّ شئ مردود إلى كتاب اللّه والسنّه، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف.(۳)

ص: ۱۲۷

۱- ۱. بصائر الدرجات: ۵۲۴ رقم ۲۶.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۱۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى رقم ۱۱.

۳- ۳. المصدر، الرقم ۱۴.

۴. ما خالف كتاب اللّه فليس بحجّه.

كصحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبداللّه عليه السّلام: لا تقبلوا علينا حديثا إلاّ ما وافق الكتاب والسنّه أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدّمه.

فاتّقوا اللّه ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبيّنا.(۱)

أجوبه الأعلام

أجاب فى الكفايه:

إن الإستدلال بها خالٍ عن السّداد، فإنها أخبار آحاد.

لا يقال: إنها وإنْ لم تكن متواتره لفظا ومعنىً إلاّ أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالى بصدور بعضها لا محاله.

فإنّه يقال: إنها وإنْ كانت كذلك، إلاّ أنها لا تفيد إلاّ فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد فى إثبات السّلب كليّا، كما هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجيّه الخبر المخالف للكتاب والسنّه، والإلتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه فى مقام المعارضه.(۲)

توضيحه:

إنه لو كانت هذه الأخبار آحادا كان الإستدلال بها خاليا عن السّداد، إذ لا يمكن نفى حجيّه خبر الواحد بخبر الواحد، لكنّ الإستدلال ليس بكلّ طائفهٍ

۱- ۱. بحارالأنوار ۲ / ۲۵۰ رقم ۶۲.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۲۹۵.

بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهی _ وإنْ لم تکن متواترةً لفظا _ متواتره إجمالاً کما علیه المحقّق الخراسانی، أو معنیً کما علیه الاستاذ دام بقاه کما سیأتی، أو تحتمل هذا وذاک کما هو ظاهر عباره المیرزا رحمه اللّه.(۱)

وکیف کان، فلا یصّح الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الکفایه عن الجواب بذلک. وإذا کانت متواترةً إجمالاً، فلابدّ من الأخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما یدلّ علی عدم حجیّه الخبر المخالف للکتاب والسنّه _ فإنه ممّا لم یقولوه ولا شاهد علیه منهما _ فیکون الجواب: إنْ هذه المخالفه لا تخلو إمّا هی بالمباینه أو بالعموم من وجهٍ، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم یقینا. وعلیه، فما خالف الکتاب بأحد النحوین یکون ساقطا عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فیه بین الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد کما هو المدّعی.

والحاصل:

التسلیم بتواتر تلک الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالی فیؤخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما ورد عنهم مباینا للکتاب والسنّه وأنه لاضیر فی الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجیّه خبر الواحد مردود.

هکذا تخلّص رحمه اللّه عن هذه المشکله.

وقد أشکل سیدنا الاستاذ(۲) رحمه اللّه علی کلمته أخیرا «بل لا محیص عنه فی مقام المعارضه» بأنّه: أجنبیٌ عمّا نحن فیه، لأنّ فرض التعارض یلازم فرض

ص: ۱۲۹

۱- ۱. فوائد الاُصول ۳ / ۱۶۲.
۲- ۲. منتقی الاُصول ۴ / ۲۵۴.

تمـامیّه حجیّـه کـلٍّ مـن المتعارضـین فی نفسه، بحیث یجب العمـل به لولاـ المعـارضه. والبحث فیمـا نحن فیه عن أصـل الحجیّه. فالإـلتزام بعـدم حجیّه الخبر المخـالف للکتـاب والسـنّه فی مقـام التعـارض لاـ یعنی الإلتزام بعـدم حجیّته فی نفسه ولایقرب هـذا المعنی.

أقول:

والإنصـاف أن المسـأله غیر صـافیه مـن الإشـکال، ولعلّـه لـذا أهمـل البحـث عن ذلـک بعضـهم، وأحـاله غیره إلی موضـع آخر، والإضطراب لائحٌ من کلمات البعض الآخر، اُنظر إلی کلام المحقق النائینی فی الدوره الاولی، وهذا نصّه بطوله:

وأمّـا السـنّه: فلأنّ الأخبار الـدالّه علی طرح الخبر المخالف أو الـذی لاشاهـد علیه من الکتاب والعمل بالخبر الموافق والـذی علیه شاهد من الکتاب وإن کانت متواتره معنی أو إجمالاً _ للعلم بصدور بعضـها عن المعصوم علیه السـلام وهی آبیه عن التخصیص _ کمـا لاـ یخفی علی المتأمّـل فیهـا _ إلاّـ أنّه یعلم أیضا بصـدور جمله من الأخبار المخالفه للکتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقیید، ولا یسـعنا طرح جمیع ما بأیدینا من الأخبار المودعه فی الکتب، لأنّه یلزم من الإقتصار علی ما یسـتفاد من ظاهر الکتـاب تعطیـل کثیر من الأحکـام، خصوصـا فی بـاب العبادات؛ بل معظم الأحکام إنّما یستفاد من الأخبار؛ ولو بنینا علی الأخذ بظـاهر هـذه الأخبـار النـاهیه عن العمـل بمـا یخالف الکتاب أو الـذی لا یوجـد له شاهـد منه والإقتصار فی العمل بما یوافق ظاهر الکتاب، یلزم طرح جمیع ما بأیدینا من الأخبار المخالفه لظاهر الکتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقیید؛ وهذا ممّا

لا ـ سبيـل إلى الإلـتزام بـه؛ فلابـدّ وأن يكـون المراد من «المخـالفه» غيرالمخـالفه بـالعموم والخصـوص أو الإطلاـق والتقييـد، من المخـالفه بالتباين الكلّى أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفه بالعموم والخصوص لا تعـدّ من المخالفه، لما بينهما من الجمع العرفى، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويّا يزول بالتأمّل فى مدلولهما؛ فالأخبار الناهيه عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفه بالعموم والخصوص.

ولا يبعـد أن يكون صـدور هذه الأخبار فى مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يضـعون الأخبار ويدسّونها فى كتب الأصـحاب هدما للشريعه المطهره، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال ــ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق ــ إنّى قد وضعت إثنى عشر ألف حديثا. فـأقرب المحامـل لهـذه الأخبـار حملهـا على الخبر المخـالف للكتـاب بالتبـاين أو بـالعموم من وجه؛ وإن كـان يبعـد حملهـا على المخالفه بالتباين، لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، حتى أنّ من يريـد الوضع والدسّ فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضا حمل الأخبار الناهيه على الأخبار الوارده فى باب الجبر والتفويض والقدر، ونحو ذلك.

ويمكن أيضا حمل بعضها على صوره التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لابدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت

من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفه بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

وممّا ذكرنا يظهر ما فى الاستدلال بروايه داود بن فرقد، فإنّه مضافا إلى أنّها من أخبار الآحاد ولايصلح التمسک بها لما نحن فيه _ لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها _ لا تشمل العمل بخبر الثقه، لأنّه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردّوه إلينا، بل أدلّه حجيّته تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السّلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم فى الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهيه عن العمل بالظن.(۱)

أقول:

أمّا خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه فى الطائفه الاولى، فهما من أخبار الآحاد، ووارادن فى مورد المعارضه بين الخبرين. وإنّما الكلام فى بقيه الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ فى الدوره السّابقه إلى أنّ هذه الأخبار متواتره معنىً لا إجمالاً، لأن الدلاله الالتزاميّه من الدلالات اللّفظيّه كما لا يخفى، ومن الدلاله الإلتزاميّه هى الأولويه القطعيّه، وعليه، فما يدلّ على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاً بالأولويّه القطعيّه على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدلّ بالأولويّه القطعيّه على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من

۱- ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۶۲ _ ۱۶۴.

كتاب اللّه. فالأخبار متواتره معنىً، وذلك، لأنّها وإنْ اختلفت مضامينها متّحده فى المصداق، لأنّ ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقا للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو فى نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقه المصـداقيّه بين الطائفتين الثالثه والرابعه.

لكنّ الخبر عن أبى عبـداللّه عليه السـلام أنه خطب النبى صـلى اللّه عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب اللّه فأنـا قلته، ومـا جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله(۱)، والخبر عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام: قـال قال رسول اللّه: إن على كلّ حق حقيقه وعلى كـلّ صواب نورا، فما وافق كتاب اللّه فخـذوه وما خالف كتاب اللّه فـدعوه.(۲) يدلّان على الوحده المصداقيّه، لأنّ المخالف الذى يطرح هو المخالف بالمباينه، وكلّما لا يكون مخالفا بالمباينه، فهو موافق يجب الأخذ به.

فظهر أن مـدلول الجميع واحـد، والمقصود بطلان ما خالف كتاب اللّه بالتباين. ويشـهد بما ذكرنا حمل الفقهاء «ما لا يوافق» على «المخالف» فى قولهم: «كلّ شرط لا يوافق كتاب اللّه فهو باطل».

أقول:

لكنّ حمل «المخالفه» على «المباينه» غير واضح، لِما أشار إليه الميرزا فى

ص: ۱۳۳

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى رقم: ۱۵.

۲- ۲. المصدر، رقم: ۱۰.

كلامه، قال: لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، حتى أنّ من يريد الوضع والدّس فى الأخبار لايضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، لأنه يُعلم أنه من الموضوع.

وقد تبع فى ذلك الشيخ رحمه اللّه إذ قال فى تقريب استدلال المنكرين:

والمراد من المخالفه للكتاب والسنّه ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلّى، إذ لايصدر من الكذّابين عليهم مايباين الكتاب والسنّه كلّيهً، إذْ لا يصدّقهم أحدٌ فى ذلك...(١)

وما أفاده السّيد الخوئى فى الجواب من: أنّ الواضعين كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمه ولم ينقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم.(٢)

فإنما يفيد بنحو الموجبه الجزئيه. كما فى روايه لعن الإمام عليه السلام المغيره بن سعيد، لأنّه دسّ فى كتب أصحاب أبيه،(٣) وليس كلّما وضع عليهم عليهم السلام من هذا القبيل.

وعلى الجمله، فإنّ شمول تلك الأخبار للمخالفه بالعموم والخصوص باطلٌ بلاكلام، وحملها على صوره المخالفه بالتباين مشكل، فلابدّ من حملها على بعض المحامل. فتدبّر.

١- ١. فرائد الأُصول: ۶۸.

٢- ٢. مصباح الأُصول ٢ / ١٥٠.

٣- ٣. رجال الكشى: ٢٢۴.

تنبیهان

الأوّل

ذکر السیّد الخوئی: أن أخبار «ما لیس له شاهد أو شاهدان» مخصِّصه بأدلّه اعتبار خبر الثقه، والمخصّص لا یعقل أن یکون مانعا عن المخصّص.(۱)

وفیه:

إن «ما لیس له شاهد أو شاهدان» تاره: خبر الثقه، واخری: خبر غیر الثقه. وخبر الثقه تارهً: له شاهد، واخری: لا. فالصحیح أن النسبه بین «ما لیس له شاهد» وبین «خبر الثقه» هی العموم من وجه، لا ـ العموم والخصوص المطلق. فإنْ لزم فی مورد الإجتماع لغویّه أحد الدلیلین، فالقاعده المقرّره هی الأخذ بما تلزم لغویّته. وفیما نحن فیه: لو اُخذ بما علیه شاهد أو شاهدان، لزم لغویّه عنوان خبر الثقه، بخلاف ما لو اُخذ بدلیل حجه خبر الثقه، فلا تلزم لغویّه ما علیه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثانی

قد کان فی الأخبار طائفه اخری لم یذکرها الأصحاب، وهی: «ما سمعتَه منّی یشبه قول الناس ففیه التقیّه، وما سمعت منّی لا یشبه قول الناس فلیس فیه تقیّه».(۲)

ص: ۱۳۵

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۵۱، دراسات فی علم الأُصول ۳ / ۱۵۵.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۲ / ۲۸۵، الباب ۳ من أبواب کتاب الخلع والعباراه.

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلّم، فإنما تصلح للمانعيّه لو كان النسبه بينها وبين أدلّه حجيّه الخبر نسبه العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدلّ للقول بعدم حجيّه خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعاه السيّد المرتضى فى موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفه فى كتب الاصول للعامّه.

وقد أجابوا عنه: بأن المحصّل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجّه، وأنه معارض بمثله.

هذا، وللمحقق النائينى هنا مطلبٌ لا بأس بإيراده، قال رحمه اللّه:

والتحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما: الخبر غيرالقطعى وما لا ـ يكون محفوفا بالقرينه القطعيّه أو ما بحكمها، وهو الذى ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيّته، وذهب جماعه من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيّته، إذا كان الراوى له موثوقا به، بل ادّعى الشيخ قدّس سرّه وجماعه اُخرى الإجماع على حجّيّته.

الثانى: الخبر الذى لا ـ يكون معتمدا عليه، ويكون راويه غيرثقه، وكثير من القدماء كانوا يعبّرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد، ولذا ترى أنّ الشيخ قدّس سرّه بعدما يذكر الأخبار التى يفتى بها فى كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثمّ يردّه بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذى ادّعى الإجماع على

حجّيه الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضا،

فظهر أنّ الخبر الواحـد بالمعنى الأوّل _ الـذى هو محلّ الكلام _ لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيّته، فضـلًا عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبىّ عنه بالكلّيه.(۱)

وهذا تمام الكلام فى أدلّه المانعين عن حجيّه خبر الواحد.

۱– ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۸۰.

أدلّه حجيّه خبر الواحد

واستدلّ القائلون بحجيّه خبر الواحد بالكتاب والسنّه وغيرهما.

امّا من الكتاب، فقد استدلّوا بآيات، منها:

آيه النبّأ

اشاره

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ ».(۱)

ويقع الكلام في هذه الآيه في مقامين:

۱. مقام المقتضي

۲. مقام المانع

ولا يتم الإستدلال إلاّ بتماميّه المقتضي وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأوّل: في المقتضي

اشاره

إنه يمكن الإستدلال بهذه الآيه لحجيّه خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأوّل: مفهوم الوصف

۱- ۱. سوره الحجرات: الآيه ۶.

حیث حکم فیها بالتبیّن من خبر الفاسق، فینتفی عند انتفاء الوصف، فالمترتّب علی الوصف سنخ الحکم لا شخصه. وتوضیحه: إنّ الآیه المبارکه أناطت وجوب التبیّن بعنوان خبر الفاسق، فإذا انتفی الوصف انتفی الحکم، فلو وجب التبیّن عن خبر العادل کذلک لزم لغویّه الإناطه المذکوره وهی مستحیله.

وعلی الجمله، فإنّ مجرّد أخذ الوصف فی الموضوع، یکون کاشفا _ لامحاله _ عن دخلٍ له فی الحکم، ونتیجه ذلک، أنه إنْ کان المخبر عادلاً لم یجب التبیّن من خبره.

الکلام علیه

وقد وقع هذا الوجه موقع النقض والإبرام فی کلمات الأعلام، فصاحب الکفایه _ الذی لم یذکره فیها _ أجاب عنه فی تعلیقه الرسائل: بأنه إنما یستفاد من التعلیل ذلک لو کانت العلّه راجعهً إلی عدم القبول، بخلاف ما إذا کانت راجعهً إلی اشتراط القبول بالتبیّن، کما هو ظاهر الآیه... مع أنه لو سلّم رجوعها إلی عدم القبول، فإنما تفید المطلوب لو اُحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طریق إلیه. وأصاله عدم مانع مثبته أن ترتّب المقتضی علی المقتضی إنما یکون من آثار عدم المانع عقلاً.(۱)

وأجاب المیرزا: بأنّ القضیه الوصفّیه لیست ذات مفهوم، ومجرّد ذکر الوصف فی القضیّه لایقتضی انتفاء سنخ الحکم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن یکون الحکم المذکور فی القضیّه لایشمل الموصوف الفاقد للوصف، یعنی عدم

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۰۶ _ ۱۰۷.

التعرّض لحكمه، وهـذا غير المفهوم، فمن الممكن أنْ لاـيكون المتكلّم بصـدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصـر فى البيان على بيـان بعض الأـفراد مع اشتراك الأـفراد الاـخر فى الحكم، إلاّـ أنه لمصـلحه أخّر بيانهـا. فلاـ دلاـله لقوله: «أكرم عالما» على كون المنـاط فى وجوب الإـكرام هو وصف العالميّه لا وصف الإنسانيّه، لأنه من الممكن أنْ يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكنْ لأهميّه إكرام العالم اقتصـر فى الكلام على بيانه. فالآيه الشـريفه لاتدلّ على أن تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسـقا حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.(١)

أقول:

والإنصـاف عـدم إمكـان المساعـده على ما ذكره أخيرا، لما ذكرنا من أنّ ظاهر الآيه إناطه الحكم بوصف الفسق، فيـدور وجوب التبيّن مداره.

ومـا ذكره من المثـال، فيه: أنه قياسٌ مع الفارق، فإنّ «العالم» حصّه من «الإنسان»، فكأنّه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الفسق والعداله متقابلان، وقد اُنيط الحكم فى الآيه بالفسق دون العداله.

ولعلّ الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه فى الدوره اللاّحقه من بحثه.(٢)

وكيف كـان، ففى عـدم ثبوت مفهوم الوصف _ كمـا تقرّر فى محلّه _ وعـدم إحراز انحصار المانع بما علّل، كفايةٌ للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثانى: ما ذكره الشيخ.

ص: ١٤١

١- ١. فوائد الاُصول ٣ / ١٦٧.

٢- ٢. أجود التقريرات ٣ / ١٨١.

وحاصله: إنّ فی خبر الفاسق حیثیّتین، حیثیّه ذاتیّه، وهی کونه خبر واحد. وحیثیّه عرضیّه، وهی کونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطه وجوب التبیّن علی الحیثیّه العرضیّه، ولو لم یکن هو العلّه للحکم لکان العدول عن الحیثیّه الذاتیّه التی هی مؤثّره فی المرتبه السّابقه، إلی العرضیّه المتأخرّه مرتبهً، قبیحا، بل هو خارجٌ عن طریق المحاوره العرفیّه أیضا، فإذا کان المؤثّر فی وجوب الإکرام هو الإنسانیّه قالوا: أکرم الإنسان، ولا یقولون: أکرم العالم.

وعلی هذا، فمع انتفاء العنوان المعلّق علیه الحکم _ وهو الفسق _ ینتفی الحکم، وتکون الآیه دالّهً علی ترتیب الأثر علی خبر العادل بلا تبیّن.

الکلام علیه

وظاهر جماعه کالهمدانی والعراقی والمیرزا وغیرهم: أنّ هذا الذی أفاده الشیخ رحمه اللّه عباره اُخری عن الوجه السّابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السیّد الخوئی فقال: إنّ هذا الوجه یرجع إلی الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحینئذ، یرد علیه ما تقدّم فی الوجه السّابق من أنّ التقیید بالوصف وإنْ کان مشعرا بالعلیّه إلّا أن ذلک لا یدلّ علی الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرّع علی کون الوصف علّهً منحصره...(1)

لکنّ ظاهر المحقق الإصفهانی أنه وجه مستقل، فإنه قال _ فی التعلیق علی عباره الکفایه: من وجوهٍ أظهرها... _ :

۱- ۱. مصباح الاُصول: ۱۵۶.

منها: ما حكاه المحقق الأنصاری(۱) قدّس سرّه فی رسائله، وهو تعلیق الحکم علی أمرٍ عرضی متأخّر عن الذاتی. (قال):

وتوضیحه بحیث یکون دلیلاً ـ للمطلوب هو: إنّ العلّه لوجوب التبیّن، إمّا مجرّد الخبریّه أو هی مع الفسق بنحو الاشتراک، أو کلٌّ منهما مستقلاًّ، أو مجرّد فسق المخبر. وبعد ظهور الآیه فی دخل الفسق فی وجوب التبیّن ـ کما هو مفروض الرسائل ـ ینتفی الإحتمال الأوّل، کما أنّ الثانی یثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئی العلّه... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم یبق من المحتملات إلاّ علیّه الفسق اشتراکا أو استقلالاً بنحو الإنحصار.

ثم أشکل علی ذلک بقوله:

نعم، کلّ ذلک مبنی علی تسلیم ظهور الآیه ـ بمناسبه الحکم والموضوع ـ فی علیّه الفسق للحکم، لا للتنبیه علی فسق المخبر ـ وهو الولید ـ فی خصوص المورد.

وأمّا ما أفاده من أنّ التعلیل بالذاتی أولی لحصوله قبل حصول العرضی، فإنّما ینفی العلیّه بالاستقلال للخبریّه لا الاشتراک مع الفسق فی التأثیر. مضافا إلی أن قبلیّه الذاتی علی العرضی قبلیّه ذاتیّه طبعیّه لا قبلیّه زمانیّه وجودیّه حتی لا تنتهی النوبه فی التأثیر إلی العرضی المتأخّر.(۲)

وإلی أنّ هذا الوجه مستقلٌّ عن الوجه السّابق ذهب شیخنا الاستاذ دام بقاه، من دون تعرّضٍ لإشکال المحقق المذکور علیه.

۱- ۱. والوجه للسیّد عمیدالدین الحلّی، کما فی أوثق الوسائل: ۱۴۰.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۳ / ۲۰۲ ـ ۲۰۳.

إلّا أنّه تعرّض لما جاء فی کلام المیرزا ـ وتبعه السیّد الخوئی والسیّد الاستاذ ـ من أنْ المتکلّم قد یعدل عن الحیثیّه الذاتیّه إلی العرضیّه لسببٍ من الأسباب کالأهمیّه مثلاً وعلیه، فمن الممکن إراده التبیّن من مطلق خبر الواحد، إلّا أنه خصّ خبر الفاسق بذلک، لکون التنبیه علی الإجتناب عن ترتیب الأثر علیه أهمّ من غیره فأورد علیه بأنه:

وإنْ جاز هذا من الناحیه العرفیّه، فلا یجوز من الناحیه العقلیّه، لأن مجرّد احتمال الأهمیّه لا یجوّز رفع الید عن أصاله التطابق بین مقامی الثبوت والإثبات. وعلی الجمله، فإنه ما دام الجامع موضوعا للحکم، فلا تصل النوبه إلی الخصوصیّه والحصّه، ومادام الذاتی موضوعا له، فلا تصل النوبه إلی العرضی.

فما ذکر غیر تام من النّاحیه العقلیّه.

هذا، ولکنّ الوجه المذکور یعود إلی

الوجه الثالث: مفهوم الشرّط

وتقریبه کما قال الشیخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبّت علی مجیئ الفاسق فینتفی عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم یجب التثبت عند مجیئ غیر الفاسق، فإمّا أنْ یجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل لأنّه یقتضی کون

العادل أسوء حالاً من الفاسق، وفساده بیّن.(۱)

وجعله صاحب الکفایه أظهر الوجوه...(۲)

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۷۱.
۲- ۲. کفایه الأُصول: ۲۹۶.

ما يعتبر فى مفهوم الشرّط

لكنْ يعتبر فى تماميّه مفهوم الشرط أمران:

أحدهما: أن يكون موضوع القضيّه ذا حالين وتقديرين، ويكون الحكم متعلّقا بأحدهما، كما فى: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث يكون لزيد حالان: المجىء وعدم المجىء، فيجب إكرامه على تقدير المجىء، فلو لم يكن الموضوع كذلك لم يتم مفهوم الشرط، أى لا يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء.

والثانى: أن يكون ترتب الحكم وتعليقه على الموضوع مولويّا، لا عقليّا أو عاديّا، كما فى: إن جاءك الأمير وكان راكبا فخذ بركابه، حيث أن تعليق الأخذ بالركاب على كونه راكبا عقلى أو عادى وليس مولويّا.

فإنْ توفّر هذان الأمران فى الآيه، أمكن الاستدلال عن طريق مفهوم الشرط.

ثم إنه إن كان وجوب التبيّن ــ فيما نحن فيه ــ نفسيّا لا شرطيّا،(۱) احتاج الإستدلال إلى أمر آخر وهو: إنه إذا انتفى وجوب التبيّن لكون المخبر عادلاً فإمّا يردُّ الخبر، فيلزم أن يكون خبر العادل أسوء حالاً من خبر الفاسق، وإمّا أن يقبل الخبر فهو المطلوب.

وقد أُشكل على هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بين القبول والردّ، بل يوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا يلزم منه أن يكون خبر العادل أسوء حالاً من

۱- ۱. وما فى كلام البعض من التعبير بالوجوب الغيرى فسهو من القلم، لأن وجوب التبيّن فى الآيه شرطى لا غيرى، والوجوب الشرطى يتحقق وإنْ لم نقل بوجوب المقدمه، والوجوب الغيرى دائما قابل للبعث لكونه تحت اختيار المكلف، بخلاف الشرطى فهو قد لا يكون كذلك مثل كون تقيّد الصلاه بالوقت واجبا مع خروج الوقت عن أجزاء الصّلاه وكونه خارجا عن الاختيار.

خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر ـ الثالث ـ بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسيّا، وسقط الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

لكنّ كون وجوب التبيّن نفسيّا باطل من وجوه، منها: أنّ التبيّن له حيثيّه الطريقيّه، وما كان كذلك لا يكون نفسيّا، ولذا ليس التبيّن عن خبر الفاسق من الواجبات النفسيّه بالضروره الفقهيّه، فهو وجوب شرطى.

فالبحث حينئذٍ فى الأمرين الأوّلين.

أمّا الأمر الثانى ـ وهو كون ترتّب الحكم فى القضيّه مولويّا ـ فلا إشكال فيه، من جهه أن الأصل فى كلام الشارع هو المولويّه إلى أن يقوم الدليل على الإرشاديّه، أو يمنع من ذلك محذور عقلى. وعلى الجمله، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّه كاف لحمله على ذلك.

الخلاف فى ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه

وأمّا الأمر الأوّل، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم فى الآيه من قبيل السّالبه بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجىء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيّن عند عدم مجيئه من باب عدم ما يُتبين، إذ لا ـ خبر حتى يتبين فيه، فالشرط ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوّم الموضوع به عقلاً، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولدا فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: «وَإِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ

وَأَنْصِتُوا».(۱) وغير ذلـك من الأـمثله، وقـد تقرر فى محلّه أن مثـل هـذه الشـروط لا يثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عباره عن انتفاء الحكم بانتفاء الشـرط عن الموضوع الـذى ثبت له الحكم عند وجود الشـرط، ومن الواضح أن هذا يسـتدعى أن يكون الموضوع موجودا عنـد انتفـاء الشـرط كمـا كـان موجودا فى حـال وجوده، فـإذا فرض أن الشـرط كـان مقوّما للموضوع عقلاً، كان انتفاؤه ملازما لإنتفاء الموضوع، فلا مفهوم.(۲)

وذهب صاحب الكفايه إلى ثبوت المفهوم للآيه فى حدّ نفسه، وذلك باعتبار أن موضوع الحكم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهه إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط على هذا لا يكون مقوّما للموضوع، إذ النبأ كما يضاف إلى الفاسق يضاف إلى غيره.(۳)

وعلى الجمله، فـإن إن كـان الموضوع فى الآـيه هو «النبـأ»، فلاـ إشـكال فى تمـاميّه المفهوم، فهو الموضوع ومجىء الفاسق به من أحواله، فيكون له تقـديران. وإنْ كـان الموضوع هو «الفـاسق»، وكـان مجئ الفـاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لكون القضـيّه حينئذٍ محقّقهً للموضوع.

فالإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشّرط مبنى على الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآيه فيه بحسب المتفاهم العرفى، وإن لم يكن فرق بين الإحتمالين فى مقام الثبوت.

ص: ۱۴۷

۱- ۱. سوره الأعراف: الآيه ۲۰۴.
۲- ۲. فرائد الأُصول: ۷۲.
۳- ۳. كفايه الأُصول: ۲۹۶.

رأى المحقّق الإصفهانى

لكنّ المحقق الإصفهانى[(١)] أفـاد: بأنّه لا يثبت المفهوم حتى على الإحتمال الأوّل، لأن تماميّته إنما تكون فيما إذا كان الموضوع موجودا بوجود مستقلٍّ عن الشـرط وبدله، كوجود زيد الموجود مسـتقلاًّ عن المجىء وعدمه، وليس الحال فى الآيه كذلك، إذ بناءً على الإحتمال الأوّل ــ وهو كون الموضوع هو النبأ ــ ليس للموضوع وجود إلاّ مع الشرط، وهو مجئ الفاسق به، أو مع بديله وهـو مجىء العـادل به، فلولاـ مجىء أحـدهما بالنبـأ لم يكن له وجود، وإذْ لاـ وجود له بـدونهما، فالقضـيّه محققه للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشكال عليه

وفيه:

أمّا نقضا، فباتّفاق الكلّ على وجود المفهوم لقوله عليه السـلام: «الماء إذا بلغ قدر كرٍ لم ينجّسه شـئ ً»،[(٢)] مع أنه لا وجود للماء إلاّ مع القلّه أو الكثره.

وأمّـا حلاًّـ فـإنّه يعتبر فى الموضوع أن يكون فى مرحله الـذات منحـازا عن الشـرط وبـديله، ولا يعتبر اسـتقلاله عنهما فى مرحله الوجود، فالنبـأ عنوان فى مقابـل مجىء الفـاسق أو العادل، كما أن الماء عنوان فى مقابل القلّه والكثره، والحيوان عنوان فى مقابل المأكول اللّحم وغير المأكول اللّحم. وهكذا... .

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٨.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ١۵٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الرقم ٢.

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضا وحلاً.

لكنّ التحقيق أن الآـيه ظـاهره فى الإحتمـال الثـانى، فهى مسوقه لبيـان تحقق الموضوع، ولاـ أقـلّ من احتمالهـا له فتكون مجمله، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفايه وإيضاح الاصفهانى

لكنْ فى الكفايه:(١) يمكن أن يقـال: إن القضـيّه ولو كانت مسوقةً لـذلك، إلاّ أنها ظاهره فى انحصار موضوع وجوب التبيّن فى النبأ الذى جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهانى:(٢) بأنّ أداه الشـرط لها الظهور فى الحصـر، فمع ترتب سـنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصـرا، ولا يبقى حكم فى غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداه الشـرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضـيّه المحققه للموضوع تـاره: لاـ بـدل لها، وهـذه على قسـمين: فتارةً: يكون للشـرط عليّه بالنسـبه إلى الجزاء، مثل «إنْ سألك فأعطه» وأخرى: لاـ يكون، مثـل: «إنْ رزقت ولـدا فـاختنه». واخرى: لها بـدل. إذنْ، يمكن للمتكلّم بيان القضـيّه بصوره محققه الموضوع وبغيرهـا. وحيث جـاء الكلاـم بـالصّوره الاولى مع تعليق سـنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عنـد الإنتفاء بنحوٍ آكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عباره عن ذلك.

ص: ۱۴۹

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۹۶.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۳ / ۲۰۶.

النظر فيه

أقول

أولاً: ما وجه الظهور في الإنحصار؟

وثانيا: لقد منع صاحب الكفايه نفسه ظهور الجمله الشرطيه في الإنحصار في مبحث مفهوم الشرط.

ثم إن الظهور إنْ كان من جهه أداه الشرط، لزم القول بالإنحصار في جميع القضايا الشرطيّه، وهو لا يلتزم به. وإنْ كان من جهه القضيّه الشرطيّه، لزم القول بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإنْ كان من جهه خصوصيّةٍ في هذه القضيّه، فما هي تلك الخصوصيّه؟

وأمّا ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلّق سنخ الحكم لا ـ شخصه، على أن تغيير البيان إلى صوره محقق الموضوع، إنْ لم يكن نافيا للمفهوم فلا يدلّ عليه.

ثم إن وجه توقّف المفهوم على كون المعلّق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا ـ يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء. لكنّ الكلام كلّه في إثبات أن المعلّق هو سنخ الحكم، فإنْ قلنا ـ في مبحث المعنى الحرفي ـ بأنّ وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأمّا بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّا، فكيف يكون المعلّق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق في الكلام مدلولاً إسميّا مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فيجب التبيّن.

ص: ۱۵۰

هذا، وفى سنخ الحكم يعتبر وجود القابليّه لانعقاد الإطلاق. وتوضيح ذلك:

إنا فى «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نرتّب مدلول الهيئه بنحو الإهمال، بل المرتب إمّا شخص الإكرام وإمّا مطلق الإكرام _ لأن الإطلاق رفض الخصوصيّات _ فيكون المعلّق هو الإكرام بوجوده السّعى، وهذا يتوقف على قابليّه الإكرام لأنْ يعلّق بوجوده السّعى، بأنْ يكون قابلاً للإنقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وإلاّ فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبه إلى المثال المذكور متحقّق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجئ وعدم المجىء، وكذا فى الماء من حيث القلّه والكثره. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم فى القضيّه المحقّقه للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع فى جميع حالاته. ولكنّ تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإراده تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات اخرى. غير معقول. فلا معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبه إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقوليّه الإنقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقّق المفهوم للقضيّه المحقّقه للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أنْ يكون وجوب التبيّن المرتّب على مجئ الفاسق مثل عمرو بالنسبه إلى زيد فى المثال المذكور.

فتلخّص: أنه متى كانت القضيّه مسوقةً لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخى بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضيّه المحققه للموضوع.

ص: ۱۵۱

فما ذكراه مخدوش.

وفـذلكه الكلام فى هذا المقام: إنه إنْ كان الموضوع «مجىء الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إنْ جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآيه، وإنْ كان: «الجائى بالنبأ إن كان فاسقا...» أو كان: «النبأ إنْ جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعنـدنا: إن الآـيه ظـاهره فى أنّ الموضوع: «الفـاسق إنْ جـاء...» ومع التنزّل، تكون الآـيه ذات احتمالاـت، فلاـ ظهور لها فى أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ و جواب الإصفهانى

لكنّ طريق الشّيخ هو: إنه لو لم يكن لمجىء الفـاسق دخـل، وكان الجامع بين مجىء الفاسق ومجىء العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحا.

وأجـاب الإصـفهانى: بـأن العنوانين ــ أى: عنوان خبر الواحـد، وعنوان خبر الفـاسق ــ موجودان بوجود واحـد، فلاـ اختلاـف فى المرتبه حتى يلزم القبح.

وفيه:

إن العلّه والمعلول فى مرتبه واحده، فلو كانت العلّه موضوعا للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخليّه فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفاده أهميّه الحكم بالنسبه إليه.

مردود: بأن المرتّب هو الوجوب لا أهميّه الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه على فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعيّه للحكم.

ص: ۱۵۲

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآيه الدلاله على المفهوم ممنوعه، أللّهم إلاّ أنْ يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط فى وجوب التبيّن من دون احتمال دخل شيءٍ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبيّن.

المقام الثاني: في المانع

اشاره

إنه بناءً على تماميه الإقتضاء فى الآيه، فهل من مانع؟

هناك مانعان:

المانع الأوّل

الاول: إنّ العلّه فى ذيل الآيه المباركه تعمّم الحكم بالنسبه إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: «أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ»(۱) يوجب التبيّن من خبر العادل أيضا. ويكون حاصل معنى الآيه: المنع من القيام بعمل على أثر النّبأ يوجب الندامه منه بسبب الوقوع فى خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقا أو عادلاً.

فلو كان للآيه مفهوم، يقع التعارض بينه وبين هذا العموم.

الجواب

واُجيب:(۲) بأن الوقوع فى خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر،

ص: ۱۵۳

۱- ۱. سوره الحجرات: الآيه ۶.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۶۴.

بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع فى خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامه هو العمل بلا عذر، وإلّا يلزم سدّ باب جميع الحجج من الظواهر وغيرها، لوجود احتمال الخلاف فيها.

على أنه إذا كان العمل طبق خبر الفاسق مطلقا موجبا للندامه، فلماذا عمل الأصحاب بخبر الوليد؟ إلّا أن يقال بأنهم كانوا جاهلين بفسقه.

المانع الثانى

الثانى: إن لفظ «الجهاله» يعمّ خبر العادل أيضا.

الجواب:

وأُجيب:(١) بأن المراد هو «السّفاهه»، ولا سفاهه فى العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا يقال: فلماذا عملوا بخبر الوليد؟

لأنه يقال: كانوا لا يعلمون بفسقه.

لكن الحق: أنّ «الجهاله» تقابل «العلم» لغةً وعرفا. نعم، تطلق على السّفاهه مجازا، ولا وجه للحمل عليه هنا إلّا أن يدّعى شهره هذا المجاز، فيكون مجملاً، وحيث أنه متصل بالكلام فإنه يسقط عن الظهور والمفهوم.

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١۶٣.

تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا

وقد أجاب الميرزا(١) عن المانع الأوّل، وذهب إلى تقدّم المفهوم على العموم بوجوه:

أحدها: أظهرّيه المفهوم.

والثاني: لأن لسانه لا يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا أقل من مانعيّته من انعقاد الظهور للعموم، لأنه يصلح للقرينيّه.

والثالث: حكومه المفهوم على العموم، لأن عدم وجوب التبيّن من خبر العادل ــ وهو المفهوم ــ يلازم جعل هذا النبأ علما، فلا يشمله التعليل لكونه في مورد الجهاله، فيكون المفهوم حاكما على التعليل.

إشكال العراقي عليه

فأشكل المحقق العراقي(٢) عليه: بأن المقام ليس من صغريات الحكومه، لأنّ مورد الحكومه أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر إلى المحكوم إثباتا للموضوع أو نفيا له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه الضابطه غير منطبقه هنا، لأن عدم وجوب التبيّن يتم بنفس الدليل الحاكم وهو المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسّعا لموضوعه.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٣ ــ ١٨٤.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ١١٤.

جواب السيّد الخوئی

وأُجيب(١) بـأنّ الحكومه على قسـمين، أحـدهما: ما ذكر. والثانی: أن يكون الأثر عقليّا، فيحقق الـدليل الحاكم الموضوع لـذلك الأـثر. ومـا نحن فيه من هـذا القبيـل، لأـن للعلم أثرا كما هو معلوم، سواء كان وجـدانيّا أو تعبـديّا، فلما اعتبر الشارع الشـئ علما تحقّق الموضوع لـذلك الأثر. نظير قاعـده قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكما على البيان وحكما على اللاّبيان، وإذْ اعتبر الشارع الأماره صارت بيانا.

قال: والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علما، للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجا عن عموم التعليل موضوعا بالتعبّد، وهو من الحكومه بهذا المعنى الثانی، لا بمعنى أنْ يكون خبر العادل قد اعتبر علما بلحاظ أثره الشرعی، وهو عدم وجوب التبيّن عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبيّن، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيّن من آثاره.

الإشكال عليه

وفيه:

أوّلًا: إن لسان الحكومه لسان التخصـيص وتتم الحكومه بالملازمه، لأن اعتبار خبر العادل علما هو مدلولٌ التزامی للمفهوم ـ وهو عدم وجوب التبيّن من

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١۶۶ ـ ١۶٧.

خبر العادل ـ فلابدّ من تماميّه المفهوم حتى تتم الدلاله الالتزاميّه المذكوره، لكنّ التعليل يمنع من تماميّه المفهوم وانعقاده.

وثانيا: إن الحكومه متوقفه على أن يكون عدم وجوب التبيّن ملازما لاعتبار خبر العادل علما، ولكنه لازم أعم من العلم الوجدانى والتعبّدى، ففى الشبهات الموضوعيّه قبل الفحص ـ مثلاً ـ لا ريب فى عدم وجوب التبيّن مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذْ لا ملازمه بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبيّن اعتبار الشارع خبر العادل علما؟ وأيضا: ففى موارد الاصول المحرزه مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلاّ على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علما، وهو خلاف التحقيق.

إشكالٌ آخر على الحكومه

هذا، وقد اُشكل على الحكومه أيضا:

بأنّ المفهوم ظلّ المنطوق ومدلولٌ التزامى له، والمنطوق معلولٌ للعلّه، فالعلّه فى مرتبةٍ متقدّمه، وما هو متأخّر بمرتبتين لا يكون حاكما على المتقدّم.

وجوه الجواب عنه

وقد اُجيب عنه(١) بوجوه:

١- ١. مصباح الاُصول: ١٦٨.

الأوّل: إن تأخرّ المفهوم عن المنطوق إنما هو فى مقام الكشف والدلاله، بمعنى إن دلاله القضيّه على المفهوم متأخّره رتبه عن دلالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخرا عن المنطوق.

وبعباره اخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخرا عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعباره ثالثه واضحه: حجيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجيه خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضيّه عن حجيّه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجيّه خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكما على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخرا عن المنطوق.

النظر فى الأوّل

وفيه: إن حجيّه خبر العادل وعدم حجيّه خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبيّن نفسيّا أو شرطيّا أو إرشادا إلى عدم الحجيّه، فيكون عدم وجوبه إرشادا إلى الحجيّه. ومن الواضح أنّ سبب الحكم هو اللّفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفيّه والوضعيّه كلّها إنشائيّات وتُنشأ باللّفظ والصيغه، وحيث أن حجيّه خبر العادل معلوله للدلاله المفهوميّه، وهى معلوله للدّلاله المنطوقيّه، فإنّ اختلاف المرتبه متحقّق، فلا حكومه.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

ص: ١٥٨

وأمّا بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقّق بمجرّد اعتباره، بل لابدّ من الإبراز حتى يتحقق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعى ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخيل فى تحقق حقيقه الحكم، فالحكم متأخّر رتبةً عن الدلاله.

والثانى: إنه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخرا عن المنطوق، كان ذلك مانعا عن الحكومه بالمعنى الأول، وهى أن يكون الحاكم ناظرا إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخرا عن الشئ رتبه لا يعقل أن يكون شارحا له. وأمّا الحكومه بالمعنى الثانى، وهى أن يكون مفاد الحاكم خارجا موضوعا عن مفاد المحكوم بالتعبد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخرا عن المنطوق رتبه لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعا بالتعبد، كما هو واضح.

النّظر فى الثانى

وفيه:

إنه لا فرق بين النوعين، والتقدّم والتأخّر لازم فى الثانى كالأول، لأن قولنا: زيد ليس بعالمٍ رافع لموضوع، اكرم العلماء، ولا إشكال فى أنه لو لا أكرم العلماء لم يكن «زيد ليس بعالم» معنى، فهو محتاج إليه دون العكس.

والثالث: إنّه لو سلّم كون التأخّر الرتبى مانعا عن الحكومه بكلا معنييه، فإنّما هو فيما إذا كان التعليل مولويّا، بأنْ يكون المراد منه حرمه إصابه القوم بجهاله.

ص: ۱۵۹

وأما إذا كان التعليل إرشادا إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكما عليه. إذ بعد حجيّه خبر العادل، كان العمل به مأمونا من العقاب، وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا، وقد ذكرنا سابقا إن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم ــ ومنها التعليل فى آيه النبأ ــ إرشاد إلى حكم العقل.

النظر فى الثالث

وفيه:

أوّلًا: لا نسلّم كونه إرشاديّا.

وثانيا: لو سلّمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرّتبى، لوحده الملاك بين المولوى والإرشادى، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقا.

تقريب الحكومه ببيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومه ببيانٍ آخر بأنْ يقال:

أوّلاً: إن عدم رافعيّه المتأخّر رتبهً للمتقدّم بالحكومه إنما هو فى الامور الواقعيّه، وأمّا فى القضايا الإعتباريّه فلا مانع من ذلك، إذن، الإختلاف فى المرتبه بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومه فى الإعتباريّات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانيا: إنه إذا كان الشئ قرينهً لشئ، كان ذو القرينه معلّقا على القرينه ومنوطا بها، وإنْ اختلفت المرتبه بينهما، فلا مانعيّه لاختلاف المرتبه عن تقدّم القرينه على

ذی القرینه، وهـذه هی القاعـده العامّه. وفیما نحن فیه: فإن مفهوم آیه النبأ قرینه علی العلّه المذکوره فی ذیلها، فأصاله العموم فی التعلیل معلّقه علی عدم القرینه وإن کان بینهما اختلاف فی المرتبه، ومع وجود المفهوم وتقدّمه علی التعلیل لا ینعقد للعلّه عموم، فتکون الآیه بمفهومها دالّه علی حجیّه خبر العادل.

الإشکال

وفیه:

إنّ الوجه فی تقـدّم المفهوم علی التعلیـل العـام هو جعـل خبر العـادل علمـا، فإنه بـذلک یرتفع موضوع التعلیل ـ وهو الجهاله ـ تعبّدا، وهذا هو القسم الثانی من الحکومه. لکنّ جعل خبر العادل علما یتوقف علی أن یکون عدم وجوب التبیّن ملازما لکون ما لایجب التبیّن عنه علمـا، وهـذه الملازمه أوّل الکلام، فقـد تقـدّم سابقا أنّ هناک موارد لا یجب التبیّن فیها مع عـدم اعتبار العلم فیها، کالشبهات الموضوعیّه وغیرها.

إشکال و جواب ذکرهما الشیخ

وقـد أشـکل الشـیخ علی الإسـتدلال بالآیه بأنّ موردها هو إخبار الولیـد بارتـداد بنی المصـطلق، ولا ریب فی عـدم ثبوت ارتـداد الشـخص الواحـد ـ فضـلًا عن القوم ـ بإخبار العـدل الواحد، فلو کان للآیه الشـریفه مفهومٌ ـ وهو ترتیب الأثر علی خبر العادل الواحـد ـ لزم خروج موردهـا وهو الإخبـار عن الإرتـداد، وخروج مورد الآیه أمر مسـتهجن لا یلتزم به، فیـدلّ ذلـک علی أنْ لا مفهوم للآیه.

ص: ۱۶۱

فأجاب قدّس سرّه: بأنّ الموضوع فى الآيه لوجوب التبيّن هو طبيعى خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعى العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلاّ أنه يقيّد بالمتعدّد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قُيِّد.

وهذا الجواب ـــ وإنْ وافق عليه شيخنا الاستاذ فى الدّوره السّابقه كغيره من الأكابر ـــ محلّ نظر، كما أفاد فى الدّوره اللاّحقه، لأن منطوق الآيه «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ...» فهو نكره، فالمفهوم أيضا يكون نكره، أى: إن جاءكم عادلٌ بنبأ... فالموضوع له النكره هو الطبيعى بقيد الوحده، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

تكميلٌ

اشاره

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآيه النبأ على حجيّه خبر الواحد، نتعرّض لها تكميلاً للبحث:

الإستدلال بدلاله الإيماء والاقتضاء

بتقريب: أنّه قد اقترن بالحكم ـــ وهو وجوب التبيّن ـــ وصف الفسق، وظاهره كونه علّه له، ولولا ـ ذلك لما اقترن به، وحينئذٍ يكون الحكم منتفيا عند انتفاء الفسق.

وقد نبّه المحقق الخراسانى إلى أنّ هذا الوجه غير الإستدلال بمفهوم الوصف، قال:

ولو قيل: بأنّ ملاك مفهوم الوصف هو إستفاده العليّه من التعليق عليه، فإنّ الإستفاده فيه إنما هو من مجرّد التعليق لا بملاحظه خصوصيّه وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثم عرّض بكلام الشيخ قائلاً: فما يتراءى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريرا لمفهوم الوصف، كما ترى.(۱)

الإشكال عليه

وفيه ــ بعد التسليم بأنّ دلاله الإيماء من الدلالات ــ إنّ الإستدلال يتوقف على تماميّه الصغرى، وهى إحراز أنّ الغرض من الإتيان بوصف الفسق هو الإيماء إلى دخل هذا الوصف فى الحكم بوجوب التبيّن، وهذا أوّل الكلام، فلعلّه اريد من الإتيان به مجرّد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراسانى.(۲)

ويتوقف أيضا على الإنحصار، فلولا دلاله الآيه على أن العلّه المنحصره للتبيّن هى الفسق لم يتم المفهوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى ينتفى وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

ص: ۱۶۳

۱- ۱. درر الفوائد فى تعليقه الفرائد: ۱۰۶.

۲- ۲. المصدر: ۱۰۷.

أقول:

لكن كونه لمجرّد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمّل.

الاستدلال بحكمه الردع

إنه قد أفادت الآيه المباركه الرّدع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولمّا كان المولى فى مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجّهٍ، فلابدّ وأن يبيّن ما هو الحجّه حتى يرتب عليه الأثر، والاّ يلزم النقص فى البيان، وما هو الحجّه خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين نثبت أن اللّه تعالى فى هذه الآيه فى مقام بيان ما هو الحجّه؟ إنه يريد الرّدع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجيّته، وهذا هو المقصد فى هذه الآيه، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعباره اخرى: إن المولى لمّا كان فى مقام البيان، فعليه أن يبيّن تمام المراد وإلّا يلزم النقض، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو فى الواقع.

لقد بيّن اللّه تعالى مراده تماما وهو الرّدع عن العمل بخبر الفاسق، أمّا أن الحجّه فى الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده فى الآيه، ولا أقل من الشك.

ص: ۱۶۴

الإستدلال بوجه عقلى

إنه لا ـ ريب فى أن تحقق الشئ ‌ يكون عند وجود المقتضى والشرط وعدم المانع، فالإحتراق يتوقف على وجود النار وعدم الرطوبه وحصول الشرط وهو التماس بين النار والحطب مثلاً، فإنْ فُقد النار، لم يتحقق الإحتراق، ولا يسند عدم الإحتراق إلى وجود الرطوبه، وكذا إذا وجدت النار وفقد التماسُّ... .

وهذه القاعده العقليّه تنطبق هنا، لأن ظاهر الآيه أنّ المانع من ترتّب الأثر على خبر الفاسق هو كون المخبر فاسقا، فلو كان أصل الخبر لايقتضى ترتيب الأثر لُاسند عدم ترتيبه إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أنّ للخبر اقتضاء ترتيب الأثر، غير أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأنْ كان المخبر غير فاسقٍ أثرّ المقتضى أثره.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إن ما ذكر صحيحٌ ولكنّ ترتيب الأثر على خبر العادل يحتاج إلى عدم المانع عن ترتيب الأثر وإلى وجود الشّرط، والاستدلال المذكور لايفى بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانعٍ آخر غيرالفسق.

الاستدلال بمنطوق آيه النبأ

ثم إنْ منطوق الآيه هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ يجب التبيّن، والتبيّن هو

ص: ۱۶۵

تحصیل البیان، والبیان لیس خصوص العلم الوجدانی بل أعمّ منه ومن الإطمینان والظن، فإنْ کان المخبر عادلاً کان بیانا، لأنّه إن کان المراد من البیان هو الظن، فخبر العادل یفید الظن، وإن کان الإطمینان فکذلک.

إذن، لا نحتاج إلی الإستدلال بالمفهوم.

إشکال المحقق الخراسانی

أشکل علیه المحقق الخراسانی بوجهین:(1)

الأول: إن ظاهر التبیّن _ لغةً وعرفا _ خصوص العلم.

والثانی: إنّ وجود الجهاله فی ذیل الآیه دلیل علی أن المراد من التبین هو العلم.

ثم أشکل:

لا یقال: هذا صحیحٌ، لکنْ هناک قرینه ترفع الید بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاک خصوص العلم، سقطت جمیع الأمارات المفیده للظن والاصول کلّها عن الاعتبار، ولزم التخصیص المستهجن، فلابدّ وأنْ یکون التبین أعم.

فأجاب:

صحیح أنه یلزم التخصیص الأکثر المستهجن من أخذ التباین بمعنی العلم

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۰۶ _ ۱۰۷.

وهو فاسد، لكنّ أخذه بالمعنى الأعم له محذور أفسد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبارٌ عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلّا العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعا للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراسانی

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثه وجوه:

الأوّل: إنّ «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى «هـذا بَيانٌ لِلنّاسِ»(۱) ومن المعلوم أن فی القرآن آيات متشابهات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أوّلًا.

وثانيا: قد تقرّر أنّ الاصول العمليّه تتقدّم على قاعده قبح العقاب بلابيان، مع أن أصاله البراءه لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

والثانی: إستشهاده بالجهاله فی ذيل الآيه، مردود بما جاء فی الكفايه من أنها بمعنى السفاهه لا ما يقابل العلم.

والثالث: إنه كما يقبح إخراج المورد، كذلك يقبح تخصيص الأكثر.

فالحق: عدم تماميّه الاستدلال، لكون الآيه مجملةً من هذه الناحيه.

ص: ۱۶۷

۱- ۱. سوره آل عمران: الآيه ۱۳۸.

إشكالات على الإستدلال بآيه النبأ

ذكرها الشيخ وأجاب عنها

اشاره

قال: وأمّا ما اورد على الآيه ممّا هو قابل للذب، فكثير:

۱. إشكال المعارضه

(منها): معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، والنسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيّه.

فأجاب بقوله: وفيه: إن المراد بالنبأ فى المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقا من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها.

أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضه، فهل المرجع أصاله عدم الحجيّه؟

قال بعض المحشين على الرسائل:(۱) لا، لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهيه عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضه كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

الظاهر أنه إذا وصل الأمر إلى الأصل العملى، فالمرجع هو إستصحاب عدم الحجيّه.

ص: ۱۶۸

۱- ۱. أوثق الوسائل: ۱۴۹.

۲. الإشكال بلزوم حجيّه خبر السيّد

(ومنها): إنّ مفهوم الآيه لو دلّ على حجيّه خبر العادل، لـدلّ على حجيّه الإجماع الـذى أخبر به السـيد المرتضـى وأتباعه ـ قدّس سرّهم ـ من عدم حجيّه خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام بعدم حجيّه الخبر.

فأجاب بوجوه:

الأوّل: إن الآيه غير شامله للإجماع المنقول.

يريد رحمه اللّه: إنّ الآيه دالّه على حجيّه الأخبار الحسيّه، والإجماع المنقول خبر حدسيّ.

والثاني: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريـد رحمه اللّه: أنّ الخبرين متعارضـان، فينـدرجان تحت عمومـات الخـبرين المتعارضـين، و مقتضـى القاعـده هو الرجوع إلى المرجّحـات، فـإنْ كـانت الشـهره الفتوائيّه مرجّحه، فلا ـ ريب فى أنهـا مطـابقه لخبر الشـيخ، وإلا ـ فالمرجع هو الكتاب. و بناءً على تمـاميّه دلا ـله آيه النبأ و آيه النفر و غيرهما من الآيات، يكون المرجّح خبر الشـيخ، و إلّا، فالمرجع موافقه العامّه، و هنا لابـد من مراجعه رأى العامّه، فإنْ وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرجّح، فإنّ لم يتم ذلك، اسـتقرّت المعارضه، و بناءً على التساقط يكون المرجع أصاله عدم حجيّه خبر الواحد، كما تقدّم.

والثالث: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه...

فذكر وجوها لهذه الإستحاله، و توضيح ذلك:

ص: ۱۶۹

إنّ الأخذ يخبر السيّد بعدم حجيّه خبر الواحد محال بالذات، لأنه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنّ أدلّه حجيّه خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجيه خبر الواحد، سقط خبره عن الحجيّه كسائر أخبار الآحاد، فيلزم من حجيّته عدم حجيّته، و هو محال، و بذلك ينكشف عدم شمول الأدله لهذا الخبر. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إن شمول أدلّه حجيّه خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، و هو محال من المتكلّم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الآحاد إلّا خبر السيّد.

و ثالثا: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّه بيان حجيّه الخبر، فإنْ شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجيّه بعدم الحجيّه. و هذا قبيح فى الغايه و فضيح إلى النهايه.

طريق العراقى لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقى:(١) أنّ أدلّه حجيّه الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلاً، لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الموضوع فى أدلّه حجيّه خبر الواحد هو الخبر المشكوك فى مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجيّه لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلابدّ من فرض الشك فى الحجيّه حتى تشمله أدلّه الحجيّه، لكنّ الشكّ فى الحجيّه متأخر عن الحجيّه، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجيّه

ص: ١٧٠

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ١١٨ _ ١١٩.

على شمول أدلّه الحجيّه بمرتبتين، والمفروض أن الحجيّه مستفاده من الأدّله، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر فی الحجيّه، و هو محال. فشمول أدلّه الحجيّه لخبر السيّد بعدم الحجيّه محال.

إشكال السيّد الخوئی

وقد أشكل عليه فی مصباح الاصول(۱) بما حاصله:

إن العلم و كذا الجهل بالشیء متأخر عن الشیء رتبةً، لأنا كثيرا مّا نشكّ فی شیء و لا واقعيّه له أصلًا، وكذا يحصل لنا العلم بالشیء ولا واقعيّه له كما فی الجهل المركّب، فإذن، لا يوجد اختلاف فی المرتبه بين العلم والجهل بالشیء و بين نفس الشیء، لعدم توقّف الشک على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشكال غيروارد، لأن المحقق العراقی(۲) يوافق على أنّه لا اختلاف فی المرتبه بحسب الواقع، لأنّ العلم قد يحصل و لا واقعيّه للمعلوم كما فی الجهل المركّب، لكنّه يذهب إلی وجود الاختلاف برتبتين بين الشک والمشكوك فيه _ وكذا فی العلم و متعلّقه _ فی عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود

العلمی واللّحاظی وكذا الشک.

ص: ۱۷۱

۱- ۱. انظر: مصباح الأُصول ۲ / ۱۷۵ _ ۱۷۶.
۲- ۲. انظر كتاب مقالات الأُصول، المقاله رقم: ۱۵.

الوجه الثانی: إن المقام من صغریات دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص، لأنه علی تقدیر شمول الأدلّه لما سوی خبر السیّد، یکون خبره خارجا تخصّصا، و إن کانت شاملهً له، یلزم القطع بعدم مطابقه غیره للواقع، فهی خارجه تخصیصا، و إذا دار الأمر بین التخصیص والتخصّص تعیّن الثانی.

إشکال السیّد الخوئی

وأشکل علیه بما ملخّصه:(۱) إن ما نحن فیه لیس من موارد دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص، لعدم التنافی بین خبر السیّد وبقیّه الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشکله وقوع المعارضه فی أدلّه خبر الخبر فی صوره شمولها لکلا الطّرفین، وعلی هذا، فلا وجه لتعیّن التخصّص.

الجواب عنه

إنّ التنافی هنا أیضا موجود، لأنّ الأخبار الوارده عن المعصومین حاملهٌ للأحکام الشّرعیّه ولا یرضی الشارع بإهمالها، فلایجوز التمسّک بالبراءه فی موردها، کما لایجوز أو لایجب العمل بالاحتیاط من أجل التحفّظ علیها، فلا محاله یلزم جعل الحجیّه للخبر الواحه، لکنّ جعل الحجیّه للأخبار یتنافی مع جعل الحجیّه لخبر السیّد المرتضی بالإجماع علی عدم الحجیّه.

ص: ۱۷۲

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۷۷.

(ومنهـا): إن الآـيه لاـ تشـمل الأخبـار مع الواسـطه، لانصـراف النبـأ إلى الخبر بلاواسـطه، فلاـ يعم الروايـات المـأثوره عن الأئمه، لاشتمالها على وسائط.

أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديده، و كلّ واحد منها نبأ بلا واسطه.

وقـد وقع الإشـكال فى هـذا الجواب، من حيث أنّ مقتضـى آيه النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحدٍ فى التشـكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»(١) هو الأخذ من المعصوم، والروايات المرويه مع الواسطه ليست بمصداقٍ للأدلّه.

لكنّ التحقيق أن الأدلّه غير منحصره بما ذكر، فمثل قوله: «فما أدّيا فعنّى يؤدّيان»(٢) ظاهر فى المصداقيّه

على أنّ السّيره القطعيّه قائمه على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمه بوسائط، و هذه السّيره متصله و غير مردوعه يقينا.

مضافا إلى أن مقتضـى أدلّه عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيـح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجيّه، و من المعلوم أنّ الأخبار المتعارضه منقوله عن المعصومين بوسائط.

فالإشكال مندفع بوجوه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال:(٣)

ص: ١٧٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٠.

٢- ٢. الكافى ١ / ٣٣٠.

٣- ٣. فرائد الأُصول: ٧٥.

إشكالٌ طرحه الشيخ

لكن قد يشكل الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذى لم يثبت موضوع الخبر إلاّ به؟

وتوضيحه يتمّ ببيان أمرين:

الأوّل: إن كلّ حكمٍ سواء كان وضعيّا أو تكليفيّا فهو متأخّر عن موضوعه، أمّا فى مرحله الإنشاء، فلأن القضايا الشرعيّه بنحو القضايا الحقيقيّه، ومن الواضح أن الموضوع فى القضيّه الحقيقيّه مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأمّا فى مرحله الفعليّه، فلأنَّ الحكم فيها فى مرتبه المحمول، ولو لا تحقق الموضوع خارجا لم يتحقّق الحمل. وهذا التقدّم والتأخّر بين الموضوع والمحمول طبيعى، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقّق إلاّ أن يكون الموضوع متحقّقا، لكنّ الموضوع يمكن تحقّقه ولايكون هناك حكم.

والثانى: إنه يستحيل أنْ يكون المحمول متكفّلاً لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرعٌ للموضوع، ومن المحال أنْ يكون الفرع محقّقا لِما هو فرعٌ له.

والكلام فى انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ القضيّه هى: الخبر حجه، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبه إلى الصّدق والكذب على ثلاثه أقسام، أمّا إنْ كان معلوم الكذب، فهو ليس بحجهٍ قطعا، وأمّا إنْ كان معلوم الصّدق، فهو حجّه قطعا، إلاّ أنّه حجّه بحكم العقل، وبحثنا فى الحجيّه الشرعيّه، فتعّين أنْ

يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصّدق والكذب، فالخبر المحتمل للصّدق والكذب حجّه.

لكنّ «الخبر» بالنسبه إلى «الحجيّه» مهملٌ، فلا هو مشروطٌ ومقيّد بوجوده ولابعدمه، ولاهو مطلقٌ بالنسبه إلى وجوده وعدمه، لأنه إنْ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإنْ كان بشرط لا بأنْ يكون الخبر حجةً بشرط عدم الحجيّه، لزم اجتماع النقيضين، وإنْ كان لابشرط، جاز اتّحاده مع كلٍّ من القسمين، لأنّ كلَّ مطلق يتّحد وجودا مع المقيد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجيّه الخبر مع الواسطه تستلزم أنْ يكون الخبر محقّقا لموضوعه، فلّما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصفّار ويقول الصفّار سمعت العسكرى عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصلٌ للشيخ بالوجدان لا لنا، فخبريّه خبر المفيد متوقّفه على حجيّه خبر الشيخ، وهكذا بقيّه الإخبارات، فكان المحمول محققا للموضوع وهو محال.

هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه الشيخ كما سيأتى، وأجاب عنه المحققون.

ويضاف إليه إشكال آخر(١) هو: إنه يعتبر وجود الأثر فى الخبر الذى تعبّد الشّارع به قبل التعبّد، وإلّا تلزم اللّغويّه من التعبّد به، وهى محالٌ على الحكيم. والأخبار الموجوده فى الوسط فى كلّ سلسلهٍ لا أثر لها بالنسبه إلينا إلّا الخبر الأوّل

١- ١. اُنظر: دررالفوائد فى التعليق على الفرائد: ١١٢.

عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زراره مثلاً، وأمّا ما بعده من الأخبار، فلايوجد الأثر قبل التعبّد، لأنّ خبر الصفّار عن زراره مثلاً ليس بحكم شرعى ولا بموضوع حكم شرعى، فلا مناص من الالتزام بأنّ التعبّد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتّب على حجيّه الخبر، فيلزم أنْ يكون ما فى المرتبه المتأخره محققا لما فى المرتبه المتقدّمه.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضا وحلًّا.

أمّا نقضا فبوجهين:

أحدهما: نفوذ الإقرار بالإقرار بالإجماع. فكما أنّ الإقرار الموجود بالوجدان المعتبر بعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جايز» ويترتب عليه الحكم تعبّدا، كذلك ثبوت الإخبار بالواسطه بواسطه الخبر الحاصل بالوجدان.

والثانى: نفوذ الشّهاده على الشهاده، فكما ثبتت تلك الشهاده بهذه الشهاده الحاصله بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

وعلى الجمله، إن ورد الإشكال فى الإخبار مع الواسطه، كان واردا فى مسأله الإقرار بالإقرار والشهاده على الشهاده كذلك. ولكن المقرّر فى الفقه هو القبول فيهما، مع أنّ الخبر محقق للموضوع فى كلا الموردين.

وأمّا حلاًّ فقد ذكر الشيخ رحمه اللّه أنّ الممتنع هو توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر ـ كما فى قول القائل: كلّ خبرى صادق

مثلاً ــ . وأمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فيما نحن فيه، فلا مانع فيه.

يعنى أنه قد وقع الخلط فى الإشكال بين مقامى الثبوت و الإثبات، لأنّ خبر المفيد أمر واقعى يدور أمره بين الوجود والعدم، سواء أخبر به الشيخ أوْ لا، فهو فى مقام الثبوت غير متوقف على حجيّه خبر الشيخ حتى يلزم الإشكال، و إنما يحتاج إلى خبر الشيخ فى مقام الإثبات، فلولا حجيّه خبر الشيخ لم يصدّق خبر المفيد و لم يترتب عليه الأثر، و هذا لا يلزم منه أىّ إستحاله، و إنما كان المحال تكفّل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه ليس كذلك.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى على ما أجاب به الشيخ، قال:(١) وأمّا أجاب به قدّس سرّه بالنقض أوّلاً، وبالحلّ ثانيا، فلا وقع لواحدٍ منهما:

أمّا الأوّل، فلأن جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشكال فيه أصلاً، إنما هو فيما إذا لم يكن فى البين إلّا دليل واحد لفظى، كما لا يخفى. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل.

أى: إن الدليل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دليل آخر غيردليل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن فى البين إلّا دليلٌ واحدٌ لفظى، كقولنا: الخبر حجّه، كما تقدّم.

ص: ١٧٧

١- ١. درر الفوائد: ١١٣.

نظر شیخنا الاستاذ

وأجاب شیخنا دام بقاه: بأنّ الدلیل علی جواز الإقرار بالإقرار لیس الإجماع، لأنّ هذه المسأله غیرمطروحه فی کلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلاّمه فی التحریر والقواعد والتذکره والشهید فی الدروس، کما فی مفتاح الکرامه،(۱) ولذا لم یستدل فی هذه الکتب للجواز فی المسأله بالإجماع، بل الدلیل هو عموم قاعده الإقرار، وهو دلیل لفظیٌّ واحدٌ. فنقض الشیخ تام، والتأمّل تدقیقی، ومعقد الإجماع عموم دلیل الإقرار.

وأمّا الثانی، فلوضوح توقّف تحقّق الخبر الجعلی علی إثبات الحکم لبعض أفراد العام، بحیث لولاه لما تحقق خبر تعبّدا، والخبر الحقیقی غیرالمتوقّف تحقّقه علیه لاینکشف به إلاّ تعبّدا، وهو لایکون إلاّ عباره اخری من نفس الخبر التعبّدی، کما لا یخفی. ولعلّه لذلک ضرب علیه فی بعض النسخ المصحّحه فی زمانه.

وتوضیحه یتم ببیان امور:

الأوّل: هو الفرق بین: «کلٍّ خبری صادق» و «الخبر حجّه»، لأن شمول الأوّل لنفسه یستلزم أنْ یکون المحمول واسطهً فی الثبوت، أمّا فی شمول الثانی للأخبار مع الواسطه فالمحمول واسطه فی الإثبات.

والثانی: إنّ الأحکام تترتّب علی موضوعاتها، سواء کان الموضوع وجدانیّا أو تعبدّیا، کجواز الإقتداء، فإنه حکم یترتّب علی العداله الثابته بالوجدان أو بالاستصحاب، بلافرق.

ص: ۱۷۸

۱- ۱. مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلاّمه ۹ / ۲۲۲.

والثالث: إنه إنْ كان الحكم الشرعى واسطةً فى الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبه إلى الموضوع الواقعى، أمّا بالنسبه إلى الموضوع التعبّدى فهو واسطه فى الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإنّ حجيّه خبر الشّيخ لاتفيد الخبريّه الوجدانيّه لخبر المفيد، لأنّ خبره أمر واقعيٌّ لا علاقه له بحجيّه خبر الشيخ. هذا صحيح، لكنّ حجّيه خبر الشيخ واسطه فى إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبّدى _ لا وجدانى _ وإذا كان تعبّديا يعود الإشكال، لأنّ خبريّه خبر المفيد معلولٌ لحجيّه خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطةً فى الثبوت، لا واسطةً فى الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاه إلى ورود إشكال المحقق الخراسانى على الجواب الحلّى.

وأمّا إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا:(۱) بأنّ الأثر الشرعى كما يترتب على الخبر الأخير، يترتّب على غيره من الوسائط، غايه الأمر أن غير الخبر الأخير لايكون تمام الموضوع للأثر الشرعى. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكى عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخبر الشيخ يكون مشمولاً له أيضا.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ.(۲)

ص: ۱۷۹

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۸۵.

۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۲۷۷.

طریق صاحب الکفایه

ولورود الإشکال علی الجواب الحلّی، سلک المحقق المذکور طریقا آخر للحلّ. وملخّصه بتوضیحٍ منّا: إنّ الإشکال إنما یرد لو کانت القضایا بنحو القضیّه الشخصیّه، أمّا إذا کانت بنحو القضیّه الطبیعیّه، فإن الموضوع والمحمول یتعدّدان ولا یلزوم المحذور، والقضیّه فیما نحن فیه هی: الخبر حجّه، والمراد طبیعیّ الخبر لا خصوص خبر الشیخ أو خبر المفید للشیخ. والمحمول کذلک، فهو طبیعیّ الحجیّه، و مثل هذه القضیّه سائر القضایا فی الشرع، کقولنا الخمر حرام، البیع جائز.

لا یقال: إن الطبیعه من حیث هی لیست إلّا هی، فلا تقع موضوعا للأحکام، سواء فی القضایا التکوینیّه أو الإعتباریّه، بل الطبیعیّه إنما تکون موضوعا للقضایا الذهنیّه، کما لو ارید بیان أحکام الماهیّه، فموضوعها الطبیعه من حیث هی.

لأنه یقال: لیس المراد من الطبیعی هنا هو الطبیعی المعقولی، بل المراد هو الطبیعی الاصولی، أی الوجود السّعی، فالمراد هو الخبر الملغی عنه خصوصیّه کونه خبر زید أو عمرو أو الشیخ أو المفید... و حینئذٍ، لا یقع الإشکال بتوقف الموضوع علی المحمول.

الإشکال علیه

ولکن یرد علی هذا الطّریق ــ الذی وافق علیه السیّد الخوئی أیضا(۱) ــ: إنه و إنْ اخذت الطبیعه بشرط الوجود السّعی، و یحصل بذلک التعدّد موضوعا و

ص: ۱۸۰

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۱.

حكمـا، لكنّ الوجود إنمـا يضـاف إلى الطـبيعه بتبع إضـافته إلى الفرد، لأـن الطبيعى موجود بوجود أفراده، فـإذا وجـد زيـد وجد الإنسـان، فوجود الإنسـان بوجود زيـد لا بالعكس، لأن الشّـىء ما لم يتشـخص لم يوجـد. و بالجمله، لابـدّ من إضافه الوجود إلى الفرد والشـخص حتى يتحقّق الطبيعى، فيكون وجود طبيعى الموضوع بوجود فرده، و وجود طبيعى المحمول بوجود فرده، فهكذا الحال فى: الخبر حجه، الخمر حرام، و أمثالهما. و إذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعى فى الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصفهانى

وهو أنّ القضـيّه «الخبر حجّه» هى بنحو القضـيّه الحقيقيّه، فهى ــ وإن كانت فى مرحله الإنشاء قضـيّه واحده ــ تنحلّ إلى قضايا و يتعـدّد الموضوع والمحمول، فخـبر الشـيخ موضوع، و يـترتب عليه المحمول و هو الحجيّه، ثم خبر المفيـد موضوع و يترتب عليه الحجيّه كذلك، و هكذا... فليس شئ ٌ من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شىء و اتّصف بكونه خبرا فهو حجّه.

وهذه عباره أجود التقريرات:

إنّ وجوب التصـديق لو كـان حكمـا شخصـيّا ثابتـا لكـلّ واحـد من الأخبار، لكان للتوهّم المـذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلاليّه، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغايرٍ لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق الثابت لإخبار الشّيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ

خبر المفيد لا يكون موضوعا لشخصى ذاك الوجوب بل لوجوبٍ آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفّار، وهكذا إلى أنْ ينتهى إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصّديق المثبت لقول الإمام عليه السلام.(۱)

وقد تبعه السيّد الخوئى...(۲)

والسيّد الاستاذ قدّس سرّه، وجعله الجواب الواضح جدّا، فقال كما فى منتقى الاصول: وذلك لأنّ الحكم المجعول _ وهو الحجيّه _ وإنْ كان بإنشاء واحدٍ، إلاّ أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّدةٍ بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصّدوق غيرما يترتّب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجيّه غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزيّه _ ينجزّ فردا آخر منها، وفرد من الطّريقيّه يكون إلى فردٍ آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهيّه لاتحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصدّيهم لدفعه بالوجوه المختلفه تطويل بلاطائل.(۳)

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأنّ بين خبرى الشيخ والمفيد _ مثلًا _ اختلافا فى المرتبه، و كيف تجعل الحجيّه لطوليين بجعلٍ واحد؟

ص: ۱۸۲

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۸۷.
۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۰.
۳- ۳. منتقى الأُصول ۴ / ۲۷۲ _ ۲۷۳.

و بعباره اخری: إنه لا یعقل وجود المختلفین رتبهً بوجودٍ واحدٍ، لأن هذا الإنشاء و هو «الخبر حجّه» إنشاء واحد، فهو إیجاد واحد و وجوده واحد کذلک، لأن الإیجاد والوجود فی الحقیقه واحد، ککلّ مصدر و اسم مصدرٍ آخر.

الجواب

وأجاب الإصفهانی بما ملخّصه:(۱)

المختلفان فی المرتبه علی قسمین، فقد یکونان مختلفین فی الوجود کذلک، و قد یکون وجودهما واحدا بل البرهان قائم علی اتحادهما فی الوجود، مثلاً: الإراده والمراد، الشوق والمشتاق إلیه، مختلفان فی المرتبه، إذ الإراده متقوّمه بالمراد و لا یمکن وجودها بدون المراد بالذات ــ و لا یخفی أن المراد بالذات موطنه النفس، و أمّا الذی تعلّقت به الإراده فی الخارج فهو المراد بالعرض ــ والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبی بینهما موجودان بوجودٍ واحدٍ.

و فیما نحن فیه کذلک، فإن خبر الشیخ و خبر المفید مختلفان رتبهً، لکن یمکن إیجادهما بإنشاءٍ واحد و یوجدان بوجود واحد.

الإشکال علیه

و یرد علیه: أنّ هذا الذی ذکره ــ فی الإراده والشوق، و کذلک فی الحبّ والبغض و سائر الصّفات النفسانیّه ذات التعلّق ــ حقٌّ، لکنّ تطبیقه علی ما نحن فیه

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۱۵.

غير تام، لأنّ النسبه بين خبرى الشيخ والمفيد نسبه العلّه والمعلول، إذ لولا خبر الشيخ لم يتحقق خبر المفيد، فهما مختلفان فى الرتبه و بينهما نسبه العليّه والمعلوليّه، و إيجاد المختلفين فى المرتبه كذلك بوجودٍ واحدٍ محال.

التحقيق

ولكنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه على القول بأن حقيقه الإنشاء هو الإيجاد كما عليه القوم، و أمّا على مبنى المحقق العراقى من أنه الإعتبار و الإبراز أو الإعتبار المبرز ــ والذى أخذه السيد الخوئى ــ فلا يرد، لأن اعتبار المختلفين رتبةً كذلك و إبرازه بمبرزٍ واحدٍ لا محذور فيه.

وهذا تمام الكلام على آيه النّبأ.

ص: ۱۸۴

آیه النفر

اشاره

قوله تعالی: «وَما کانَ الْمُوءْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱)

تقریب الإستدلال

وقد ذکر الشیخ قدّس سرّه وغیره(۲) فی تقریب الإستدلال بهذه الآیه لحجیّه الأخبار الآحاد ما حاصله: إنّ الآیه تدلّ علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین و إنْ لم یکن مفیدا للعلم. و توضیح ذلک:

۱. إنّ المراد من «لینذروا» إنذار کلّ واحدٍ من النافرین بعض القوم، و لیس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتی یقال بإفاده الإنذار حینئذٍ للعلم.

۲. إن «الحذر» بعد «الإنذار» واجب من وجهین:

أحدهما: إن لفظه «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنی الترجّی _ لامتناعه فی حق

۱- ۱. سوره التوبه: الآیه ۱۲۲.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۷۸، کفایه الأُصول: ۲۹۸.

الباری سبحانه _ ظاهره فی کون مدخولها محبوبا، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذکره صاحب المعالم قدّس سرّه(۱) من أنه لا معنی لندب الحذر، و إمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المرکّب، لأن کلّ من أجازه فقد أوجبه.

والثانی: إنّ ظاهر الآیه وجوب الإنذار، لوقوعه غایه ل_ «النفر» الواجب بمقتضی کلمه «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهین:

أحدهما: وقوعه غایه للواجب.

والثانی: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغا الإنذار.

إشکالات الشیخ والکلام حولها

هذا، و قد اختلفت أنظار العلماء فی الإستدلال بالآیه، فالشیخ و صاحب الکفایه و تلمیذه المحقّق العراقی والسیّد الاستاذ والسیّد الصدّر علی عدم جواز الإستدلال بها، والمیرزا و تلمیذه السیّد الخوئی علی تمامیّته.

قال الشیخ بعد تقریب الإستدلال: لکن الإنصاف عدم جواز الإستدلال بها لوجوه:

الأوّل:

إنه لا یستفاد من الکلام إلاّ مطلوبیّه الحذر عقیب الإنذار بما یتفقّهون فی الجمله، لکن لیس فیها إطلاق وجوب الحذر، بل یمکن أن یتوقف وجوبه علی

۱- ۱. معالم الأُصول: ۴۷.

حصول العلم. فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس فى هذه الآيه تخصيص للأدلّه النّاهيه عن العمل بما لم يعلم، و لذا استشهد الإمام عليه السّلام(۱) بالآيه على وجوب النفر فى معرفه الإمام، مع أن الإمامه ممّا لا يثبت إلّا بالعلم.

و ملخّصه هو: إن الإستدلال يتوقف على كون الآيه فى مقام بيان إطلاق وجوب الحذر، أى هو واجب سواء أفاد العلم أوْلا، و هذا غير ثابت، بل هى فى مقام بيان مطلوبيّه إنذار المنذرين بما تفقّهوا والحذر من القوم بما أُنذروا، فلا تصلح الآيه للتخصيص، و يشهد بذلك إستدلال الإمام بها.

الجواب:

وأجاب السيّد الخوئى:(۲)

أوّلًا: بأن الأصل فى كلام المتكلّم أن يكون فى مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

وثانيا: إن ظاهر الآيه كونها واردةً لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلّفين، وأنه يجب على طائفةٍ منهم التفقّه والإنذار، و على غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

وثالثا: تخصيص الآيه بصوره العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى رقم ۱۰.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۴.

يكون حينئذٍ بالعلم و لا دخل للإنذار فيه، غايته كون الإنذار مقدمةً تكوينيّه لحصول العلم، و هذا خلاف ظاهر الآيه.

رابعا: إنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم فى وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الإلتزام بالتقييد، فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.

أقول:

إنه يتلخّص إشكال الشيخ قدّس سرّه فى أنّ الآيه ليست فى مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسّك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أوْ لا، فيشمل خبر الواحد، و إذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآيه لتخصيص عمومات النهى عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآيه على معرفه الإمام، لنفى الإطلاق.

و أمّا أنّ الآيه فى مقام بيان وظيفه النافرين و المتخلّفين معا، بأن يكون وظيفه أُولئك التفقّه والإنذار، و وظيفه هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار و إن لم يفد العلم، فهذا أوّل الكلام، بل الآيه فى مقام بيان وظيفه المسلمين فى أن ينقسموا إلى النافرين والباقين فى بلدانهم، و أنه لا يجب النفر على الجميع، أمّا أن يجب على المتخلّفين ترتيب الأثر مطلقا على إنذار المنذرين، فليست الآيه فى مقام بيانه.

وعلى الجمله، فإنّ أجوبه الميرزا و تلميذه غير وافيه بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآيه فى مقام البيان من جهه وجوب الحذر و ترتيب الأثر تعبّدا، لقلنا بأنه فى موارد اعتبار العلم _ كمسأله معرفه الإمام مثلاً _ ينتظر وصول

الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافى استشهاد الإمام عليه السلام بالآيه دلالتها على حجيّه خبر الواحد.

إلّا أن هنا كلاما من جههٍ اخرى، و هى ضروره أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعبديّا، فلو كان إرشاديا سقط الإستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشاديّه؟

إنّ هذا الإحتمال موجود جدّا، فيكون وزان الآيه وزان قوله تعالى لموسى و هارون «اذْهَبا إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى»(۱) فتأمّل.

الثانى:

إنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيّه من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر ـ بالفتح ـ أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيّه الواقعيّه أو بغيرها خطأ أو تعمّدا من المنذر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالأحكام الواقعيّه، فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامرى لعلّه يمتثلها.

فهذه الآيه نظير الأمر بنقل الأخبار الوارده عن النبىّ الأكرم والأئمه صلّى اللّه عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلّا العمل بالامور الواقعيّه الّتى يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوى فيما يحكى و لو لم يعلم

۱- ۱. سوره طه: الآيه ۴۴.

مطابقته للواقع... و نظيره جميع ما ورد فى بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم... .

الجواب

وأجاب الميرزا:(۱) بأنه لمّا جعل الحجيّه لإنـذار المنـذر، فقـد جعل الطريقيّه لقوله إلى الأحكام الواقعيّه. فالآيه جعلت قوله طريقا إلى الواقع و أفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعيّه، فهى حاكمه على أدلّه النهى عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تماميّه هذا الجواب، لأنّ الشيخ يقول بدلاله الآيه على تقيّد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقّه، فالحذر مقيّد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أُريد التمسك بالآيه _ مع الإحتمال المذكور _ كان من التمسّک بالعام فى الشبهه الموضوعيّه.

و بـالجمله، المراد هو الإنـذار بالأحكام الواقعيّه، أى كلّ ما كان حكم اللّه، سواء كان حكما ظاهريّا أو واقعيّا، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكما واقعيّا لم يجب الحذر.

و أجـاب الخوئى:(۲) بـأن الإخبـار بوجوب شـئ ٔ أو بحرمه شـئ ٔ لا ـ ينفـک عن الإنـذار بمـا تفقّه، إذ الإخبار بالوجوب إنـذار بالعقاب على الترک بالدلاله الإلتزاميّه، و كذا الإخبار بالحرمه، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أمّا كون المخبر به مطابقا

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۵.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۶.

للواقع أو لا، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه فى مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت الشىء أو نفيه.

وبالجمله: الإخبار عن الوجوب والحرمه إخبار بما تفقّه فى الدين، وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

أقول:

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه من الدين، فلابدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم لا يجب، والتمسّك بالآيه حينئذٍ تمسّك بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه، و هو غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلاله الآيه على وجوب الحذر مطلقا عند إنذار المنذرين، و لو لم يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ فى مقام الإيعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمه... و على المجتهدين فى مقام إرشاد الجهّال. و من الواضح أن تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآيه غير شاملهٍ لإخبار الراوى.

ص: ۱۹۱

الجواب

وأجاب الميرزا ــ وتبعه تلميذه ــ بأنّ الإنذار إنْ اُخذ بما ينصرف إليه إنصرافا بدويّا ــ و هو الإنذار الإبتدائی الإستقلالی ــ فتكون فتوى المجتهد و إرشاد المرشد كإخبار الراوی خارجةً عن مدلول الآيه، و إنْ اُخذ بما هو ظاهر فيه ــ و لو بمعونه تفرّعه على التفقّه ــ و هو الإنذار التبعی الضمنی الحاصل ببيان الحكم الشرعی، فكما أنّ فتوى المجتهد تكون مشمولةً لها، كذلك إخبار الراوی، فالتفكيك بين الفتوى والرّوايه فی مشموليّه الآيه غيرمعقول.(۱)

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأی الكفايه

وقد وافق صاحب الكفايه الشيخ فيما ذهب إليه فی الآيه، غير أنه خالفه فی معنى كلمه «لعلّ»، فلم يجعلها منسلخه عن معناها الحقيقی، وقال: ببقاء الكلمه على معناها أخذا بأصاله الحقيقه فذكر: إن كلمه لعلّ و إن كانت مستعمله على التحقيق فی معناها الحقيقی و هو الترجّی الإيقاعی الإنشائی، إلاّ أنّ الداعی إليه حيث يستحيل فی حقّه تعالى أنّ يكون هو الترجّی الحقيقی، كان هو محبوبيّه التحذّر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبيّته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثم أشكل رحمه اللّه: بأن التحذّر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فی

۱- ۱. اجود التقريرات ۳/۱۹۶.

محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.(۱)

النظر فيه

أقول:

يريد رحمه اللّه: إن الحذر حسن فى جميع الشبهات حتى الشبهات البدويّه مع عدم وجوبه يقينا. فهذا إشكال على الإستدلال بالآيه لحجيّه الخبر، زائدا على ما أورده الشيخ.

ولكنّ الظاهر عدم تماميّته، لأنّ عندنا بالنسبه إلى المصالح والمفاسد الواقعيّه براءه عقليّه و شرعيّه، فقاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع الخوف، و كذا البراءه الشرعيّه، و مع وجود البراءه عقلاً و شرعا لا يبقى خوف الوقوع فى مفسده ترك الواجب أو مفسده الوقوع فى الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوّم بالخوف، إذن، لا حذر فى الشبهات، فلا يرد الإشكال حتى يتمّم بعدم الفصل.

على أنّه يرد على قوله: «غايته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المركّب معناه كون الأُمّه على قولين ينفيان القول الثالث بالدلاله الإلتزاميّه، و الأُمّه فى مسأله خبر الواحد على قولين: الحجيّه و عدم الحجيّه، و كلاهما ينفيان محبوبيّه ترتيب الأثر على خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غير واجب.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۲۹۸ _ ۲۹۹.

طريق الإصفهانى

وقد قرّب المحقق الإصفهانى(۱) دلاله الآیه علی حجیّه خبر الواحد بالدقّه فی جهات:

الاولی: إن وجوب المقدّمه تابع لوجوب ذیها فی الإطلاق والتقیید، لکونها فرعا لذیها والنسبه بینهما نسبه العلّه والمعلول. ونسبه الإنذار إلی الحذر _ وإن لم یکن من ذلک القبیل _ إلاّ أنه لا ریب فی تبعیّه الإنذار للحذر فی الإطلاق و التقیید بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلّق به الغرض و کان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو کان الحذر محدودا بحدًّ لم یعقل أن لا یکون الإنذار محدودا به و یکون مطلقا.

الثانیه: إنّ التفقّه فی الآیه المبارکه أعم من الاصول والفروع.

الثالثه: إنّ الإنذار الواجب لا یعقل فیه الإهمال، فإمّا یتقیّد بما إذا أفاد العلم أو یکون مطلقا، و إذ لا دلیل علی التقیید فهو مطلق.

الرابعه: إنه قد ترتب الحذر علی الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلاّ لخرج الموضوع عن الموضوعیّه.

الخامسه: إنه لما کان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محاله یکون إنذار المنذر حجهً، سواء حصل العلم منه أوْلا، لأنه لولا الحجیّه کان العقاب بلا بیان، فلا معنی لوجوب الحذر لکنّ الحذر واجب، فالإنذار حجه سواء أفاد العلم أوْلا.

هذا هو المستفاد من کلماته فی عدّه صفحات.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۳۶ _ ۲۳۹.

والحاصل: لقد كان الإشكال فى ثبوت الإطلاق لعدم كون الآيه فى مقام البيان، و قد ظهر تماميّته فى «الإنذار» و «الحذر» معا، فلا الإنـذار يحتمل تقيّـده بالعلم و لا الحذر... و قد دلّت الآيه على حجيّه الخبر بما هو خبر. وليس يشترط فى المخبر أن يكون فقيها حتى تختصّ الآـيه بفتوى المفتى، لأـنّ التفقّه فى زمن الأـئمه عليهم السّـلام كـان بمعنى تعلّم الأحكـام و تفهّمهـا، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه فى زماننا.

الرابع:

و هو الإشـكال الباقى بعد التقريبات المزبوره، وذلک أنّ الإمام عليه السّـلام قد طبّق هذه الآيه على ما يعتبر فيه العلم، و هو معرفه الإمـام كمـا فى الأخبار الكثيره، منها: صـحيحه محمـد بن مسـلم عن أبى عبـداللّه عليه السـلام و فيها: قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم أنْ لا يعرفوا الـذى بعـده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلده فلا، يعنى أهل المدينه، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسـيرهم، إنّ اللّه عزّوجلّ يقول: «فَلَوْلا نَفَرَ ...».(1)

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهانى و غيره غير وافٍ بالجواب عنه.

فإنْ قلت: نستفيد من إطلاق الآيه حجيّه خبر الواحد، غير أنه تقيّد الآيه فى مورد معرفه الإمام بإفاده الخبر للعلم.

قلت: التمسّک بإطلاق الكلام يختلف، فتارهً: يكون الكلام مطلقا و حجيّته

۱- ۱. الكافى ۱ / ۳۸۰.

تـامّه، فيجوز التمسّـك بالإطلاـق فى كـلّ حصه أو فردٍ شكّ فى شـموله له، و هـذا على القاعـده. و أخرى: يكون إطلاق الكلام مقيّـدا بقيـدٍ، فهو مطلقٌ لكنْ سـقطت حجيّته، ففى هـذه الحاله لا يتمسّک بالإطلاق فى مورد الشک، لأن المطلق بعد التقييد _ و كـذا العام بعـد التخصـيص _ يسـقط عن الدليليّه. فلو تقيّد أكرم العلماء بالعدول، لم يصح التمسّک بأكرم العلماء لوجوب إكرام العدول منهم، لأن معناه حينئذٍ وجوب إكرام العلماء و إن لم يكونوا عدولاً، لأن الإطلاق رفض القيد.

و فى المقام: إن الآيه إن كانت مطلقهً، فكيف استـدلّ بها الإمام عليه السّلام لموردٍ يعتبر فيه العلم، و إن كانت مقيّده بإفاده العلم، فلا تصلح للإستدلال للأعم ممّا أفاد العلم و ما لم يفده.

فالإستدلال بالآيه ساقط لبقاء هذا الإشكال من الشيخ على حاله.

الإشكال على الشيخ

لكن يرد على الشـيخ التهـافت فى كلمـاته، وذلـک: أنه إذا كـانت الآيه مفيـدهً لاعتبار العلم _ لأنّ الإمام عليه السّـلام طبّقها على مسأله معرفه الإمام و هى من اصول الدين _ فلماذا استدلّ بها فى مسأله الإجتهاد والتقليد؟

لقد اسـتدلّ الشـيخ بالآيه على وجوب التقليد، والتقليد _ كما هو معلوم _ هو الأخذ بقول الغيرتعبّدا، فهذا يناقض كلامه هنا. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إنه فى رسالته فى مسأله تقليد الميت،(۱) قال فى ردّ المستدلّين بالآيه

۱- ۱. مطارح الأنظار: ۲۸۸.

للجواز: بأنّ الآيه غير وارده في مورد التفقّه، بل إن موردها النفر إلى الجهاد.

و هذا يناقض كلامه في المقام، إذ يقول بأنها دالّه على التفقّه في الدين.

و قال أيضا في ردّ الإستدلال: بأنّ التفقّه في عصر نزول الآيه بمعنى الحضور عند المعصوم والأخذ منه، و لذا استدلّ الأعاظم بالآيه لحجيّه خبر الواحد.

فكيف يقول هذا هناك، و في المقام ينكر دلاله الآيه على حجيّه خبر الواحد. هذا كلّه نقضا.

و أمّا حلاًّ، فإن مقتضى التحقيق هو النظر في الروايات المستدلّ فيها بالآيه المباركه، فقد تبيَّن ممّا ذكرناه من أوّل البحث إلى هنا أنّ تلك الأخبار هي سبب الإشكال العمده في الإستدلال بها على حجيّه خبر الواحد.

وقد وجدنا الشيخ في رساله تقليد الميت(۱) _ بعد أن استدلّ بالآيه على حجيّه الخبر، و ذكر أنّ التفقّه في عصر الأئمّه كان يتحقق بتعلّم الأحكام و أخذ الروايات _ يستشهد بما رواه الشيخ الصّدوق في عيون الأخبار من أمر الإمام عليه السّلام بالنفر إلى الإمام لتعلّم مسائل الحلال والحرام.(۲)

فكما ورد الإستدلال بالآيه لمعرفه الإمام في الروايات، كذلك ورد في تعلّم الأحكام، فيكون «التفقّه» مفهوما عامّا يصدق على «معرفه الإمام» المعتبر فيه

۱- ۱. مطارح الأنظار: ۲۶۱.

۲- ۲. عيون أخبار الرضا عليه السلام ۲ / ۱۱۹، علل الشرائع ۱ / ۲۷۳، وسائل الشيعه ۱۱ / ۱۲، الباب ۱ من أبواب وجوب الحج.

العلم، و على «أخذ الأحكام» الذى لا يعتبر فيه العلم، و كذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنّه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجّه. و بهذا يتمّ الاستدلال بالآيه فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضا.

لا يقال:(١) إنّ وجوب العمل بما اُنذروا شرعيٌّ فى الأحكام وعقليٌّ فى اصول الدين، فكيف يُجعل هذان الوجوبان بالآيه المباركه بجعلٍ واحدٍ؟

لأنّا نقول: بأنَّ الوجوب فى كلا البابين شرعيٌّ، والحكم العقلى غيرالقابل للتعبّد الشرّعى منحصر بباب الإطاعه والمعصيه، ولذا نقول بشرعيّه ماورد فى الكتاب والسنّه فى وجوب العدل وحرمه الظلم، ولا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. وعلى الجمله، فإنّه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفه الإمام ـ مثلاً ـ أمرا شرعيّا مولويّا بعد وجود المقتضى من جهه أنّ كثيرا من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إنّ بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقليّه وإنّما ينبعثون بأوامر المولى ونواهيه فقط.

لايقال: إنّ الأحكام الشرعيّه منجزَّه، إمّا لكونها شبهات حكميّه قبل الفحص، وإمّا للعلم الإجمالى، ولذا لا يجوز التمسّك بقاعده قبح العقاب بلابيان. وإذا كانت منجزّه، فلا معنى لأنْ تفيد الآيه وجوب الحذر بالنسبه إلى الأحكام، لأنّ المنجَّز لا يتنجّز ثانيةً.

١- ١. كما فى أوثق الوسائل: ١٥٧، ثم أمر بالتأمّل.

لأنّا نقول: بأنّ صحيحه يعقوب بن شعيب(۱) وغيرها صريحه بكون النافرين معذورين ماداموا فی حال الفحص، والمتخلّفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد فی مقابل النصّ.

وحلّ المطلب هو: إنّ ظاهر الآيه المباركه ترتّب الحذر على الإنذار، وتوهّم عدم دخل الإنذار فی الحذر باطلٌ، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآيه ظاهره فی وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولا. على أنّه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعيّه، وهو باطل، فثبت أنّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذٍ يستحيل أنْ لايكون حجةً.

وبهذا ظهر تماميّه الاستدلال بآيه النفر فی أبواب اصول الدين، وفی باب الإجتهاد والتقليد.

وأمّا فی مطلق خبر الواحد الثقه، فدلالتها على وجوب القبول تعبّدا، محلّ تأمّل، لمكان أخذ عنوان «التفقّه»، وهو غيرحاصل فی مطلق الخبر الواحد، فيكون أخصّ من المدّعى، فلا مناص من تتميم الاستدلال بعدم الفصل.

وأمّا ما أفاده المحقق الإصفهانی من أن «التفقّه» كان فی زمن الأئمه عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه فی زماننا». فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس فی جميع الأزمنه إلاّ بمعنى واحد، غير أنّ التفقّه فی تلك الأزمنه كان سهلاً وهو فی زماننا صعب، لطول المدّه ووجود

۱- ۱. الكافی ۱ / ۳۷۸.

التعارضات فى الأدلّه، وغيرذلک من الأسباب.

هـذا، وقـد اختلف رأى شـيخنا الاسـتاذ فى جواز الاسـتدلال بالآيه لحجيّه خبر الواحـد، فاختار فى الـدّوره السّابقه العـدم، أمّا فى اللاّحقه فلم يجزم بذلک.

وقـد كـان تقريبنـا للمطلب يقوّى الإسـتدلال بها، فهى إنْ لم تكن أوضـح دلالهً من آيه النبأ _ كما ادّعى فى مصـباح الاصول _ فليست ساقطهً عن الاستدلال كما ذهب الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام فى آيه النفر.

ص: ۲۰۰

آیه الکتمان

اشاره

قال تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِی الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ».(۱)

والتقریب فیه نظیر ما بیّناه فی آیه النفر، من أنّ حرمه الکتمان یستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

کلام الشیخ:

قال: و یرد علیها ما ذکرنا من الإیرادین الأولین فی آیه النفر، من سکوتها و عدم التعرّض فیها لوجوب القبول و إنْ لم یحصل العلم عقیب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذی یحرم کتمانه و یجب إظهاره. قال: و یشهد لما ذکرنا: أن مورد الآیه کتمان الیهود لعلامات النبی صلی اللّه علیه وآله بعد ما بیّن اللّه لهم ذلک فی التوراه، و معلومٌ أن آیات النبوّه لا یکتفی فیها

بالظن.

ص: ۲۰۱

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۵۹.

قـال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيـد قوله العلم غالبا، أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفد العلم، لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللّغو.

ومن هنا يمكن الإستـدلال بما تقـدّم من آيه تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء(١) على وجوب تصـديقهنّ، و بآيه وجوب إقامه الشـهاده(٢) على وجوب قبولهـا بعـد الإقـامه، مع إمكـان كـون وجـوب الإظهـار لأجـل رجـاء وضـوح الحق مـن تعـدّد المظهرين.(٣)

رأى صاحب الكفايه

وقال فى الكفايه ما حاصـله: إنه إن كانت الملازمه العقليّه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تامهً ـ من جهه لزوم لغويّه تحريم الكتمان إن لم يجب القبول ـ لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم.

فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أى: إن الملازمه تنافى دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص.

ثم أجاب عن الإستدلال: بمنع الملازمه، و قال: فإن اللّغويه غير لازمه، لعدم

١- ١. سوره البقره: الآيه ٢٢٨.

٢- ٢. سوره البقره: الآيه ٢٨٣.

٣- ٣. فرائد الأُصول: ٨١.

انحصار الفائده بالقبول تعبّدا، و إمكان أنْ تكون حرمه الکتمان لأجل وضوح الحق بسبب کثره من أفشاه و بیّنه، لئلّا یکون للناس على اللّه حجّه، بل کان له علیهم الحجّه البالغه.(1)

آراء المتأخرین

وقد قال المیرزا فی هذه الآیه وآیه السؤال: بأن عدم دلالتها على حجیّه خبر الواحد أوضح من أن یخفى(2)

وتبع الإصفهانی و العراقی(3) صاحب الکفایه.

وتبعهما فی مصباح الاصول(4) و استفاد منهما فی الجواب عن الإستدلال بالآیه، فذکر ما حاصله: عدم الملازمه فی المقام، فالآیه معناها حرمه الکتمان على کلّ أحد، فیحتمل أن یکون الوجه فیها أن إخبار الجمیع مما یوجب العلم، کما فی الخبر المتواتر.

قال: و لا یقاس المقام بحرمه الکتمان على النساء، لأن طریق إحراز ما فی الأرحام منحصر فی إخبارهن، فالملازمه هناک موجوده وإلّا تلزم اللّغویّه، بخلاف المقام، حیث حرّم الکتمان على الیهود الذین أخفوا الأدلّه الظاهره على نبوه نبیّنا

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۰۰.
۲- ۲. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۶.
۳- ۳. نهایه الدرایه ۳ / ۲۴۴، نهایه الأفکار ۳ / ۱۳۰.
۴- ۴. مصباح الأُصول ۲ / ۱۸۸ _ ۱۸۹.

صلی اللّه علیه وآله لجمیع الناس، کما فی قوله تعالی: «مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ».(۱)

والحاصل: إنه لا ملازمه بین حرمه الکتمان و وجوب القبول هنا، کما لا إطلاق لحرمه الکتمان لیشمل ما لو علم المخبر بأن إخباره لا یفید العلم للسّامع، إذ فی هذه الصّوره تدلّ الآیه علی وجوب القبول و إلّا تلزم اللّغویّه. و وجه عدم الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامّه الناس هو الحکمه لحرمه الکتمان، والحکمه الداعیه إلی التکلیف لا یلزم أن تکون ساریه فی جمیع الموارد.

قال: و یدلّ علی ما ذکر: أن مورد الآیه هو النبوّه، و هی من اصول الدین، ولا یقبل فیها خبر الواحد.

الإشکالات الوارده علی الإستدلال

ویتلخّص الإشکال فی الاستدلال بالآیه فی وجوه:

الأوّل: إنها وارده فی ذمّ علماء أهل الکتاب، لکتمانهم ما نزل فی التوراه والإنجیل فی النبیّ الأکرم ورسالته، فالآیه متعلّقه بأصول الدین.

لایقال: فلیکنْ الاستدلال بها کما استدلّ بآیه النّفر، وقد تعلّقت بحسب الأخبار بالإمامه وهی من اصول الدین.

لأنا نقول: فرقٌ واضحٌ بین الآیتین وموردیهما. فالإمامه یمکن أنْ تعرف بما قاله الرسّول، لما تقدّم من أن وجوب معرفتها شرعیّ، ولکنّ الرساله والنبوّه لاتعرف بکلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلی.

ص: ۲۰۴

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۱۵۹.

والثانی: إنها فی مقام بیان حرمه الکتمان لا وجوب قبول ما أظهر، والفرق بینها وبین آیه کتمان ما فی الأرحام ممّا لا یخفی.

والثالث: إنه لا ملازمه بین حرمه الکتمان ووجوب القبول تعبّدا، إلاّ إذا لزم لغویّه حرمه الکتمان، کما فی آیه کتمان ما فی الأرحام، وما نحن فیه لیس من هذا القبیل، فالملازمه ممنوعه، فالإستدلال ساقط.

والرابع: إنّ موضوع الآیه هو ما أنزله اللّه من البیّنات والهدی، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله اللّه کذلک، وجب القبول، أمّا مع الشک، فلایجوز التمسّک للقبول بالآیه، لأنه من التمسّک بالعام فی الشبهه الموضوعیّه.

وقد استظهر المحقق الإصفهانی من هذه الآیه معنیً أجنبیّا عن حجیّه الخبر بالمرّه، فذهب إلی أنها ظاهره فی حرمه کتمان ما فیه مقتضی الظهور لو لا الستر، بقرینه قوله«بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ». فلا نظر فیها إلی وجوب الإعلام، بل غایه ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بیّنه اللّه، ولا تدلّ علی لزوم إعلام ما هو مستور فی نفسه لولا الإعلام.(۱)

قال سیدنا الاستاذ قدّس سرّه بعد إیراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قریب إلی الذهن والذوق.(۲)

وعن السیّد الصّدر: إن کلمه «الکتاب» لعلّ المراد منه القرآن الکریم _ لا التوراه والإنجیل _ فیکون المقصود أنه بعد ما بیّنا فی الکتاب الکریم أنّ النبیّ قد

ص: ۲۰۵

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۴۴.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۰.

توّفرت بشائر نبوّته فی کتب العهـدین، فمن ینکر أو یکتم علمه بـذلک من أهل الـدیانتین عـداوهً لهـذا الـدین وتکـذیبا للقرآن، فأولئک یلعنهم اللّه ویلعنهم اللاّعنون، وبذلک تکون الآیه أجنبیّه عن مسأله حجیّه خبر الواحد.(۱)

فالآیه المبارکه إمّا أجنبیّه عن البحث، وإمّا لا تدلّ علی المدّعی بوجوه.

۱- ۱. بحوث فی علم الأُصول ۴ / ۳۸۲.

آیه الذکر

اشاره

قوله تعالى فى سوره الأنبياء «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».(۱)

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاّ لغا وجوب السؤال. و إذا وجب القبول وجب قبول كلّما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له، فلا خصوصيّه لمسبوقيّه بالسؤال.

إشكالات الشيخ

وأورد عليه الشيخ رحمه اللّه: بأنّ مقتضى سياق الآيه _ سواء التى فى سوره الأنبياء أو التى سوره النحل _ هو إراده علماء أهل الكتاب.

و أمّا مع قطع النظر عن السياق ففيه:

أوّلاً: إنه قد ورد فى المستفيضه أن المراد هم الأئمه الأطهار عليهم السّلام و روايتان منها صحيحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشّاء.(۲)

ص: ۲۰۷

۱- ۱. سوره النحل: الآيه ۴۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۶۳ و ۶۰، الباب ۷ من أبواب صفات القاضى، رقم ۳ و ۹.

وثانيا: إن الظاهر من وجوب السؤال عنـد عدم العلم وجوب تحصـيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّدا، كما يقال فى العرف: سلْ إن كنت جاهلاً.

و يؤيد ذلك ورود الآيه فى اصول الدين التى لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعا.

و ثالثا: لو سلّمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم و لو بسماع روايهٍ من الإمام... .

الكلام حول الإشكالات

أمّا السّـياق، فإنّه لا يصـلح لأنْ يصـرف اللّفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمه» فى آيه الخمس(۱) ظاهرا فى العموم، مع أنّ مقتضى السّياق إراده خصوص غنيمه دارالحرب. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ السّـياق يسـقط عن القرينيّه مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه روايه معتبره عن محمد بن مسـلم، رواها الشيخ الكلينى ـ فى بـاب أنهم أهـل الـذكر ـ قـد ورد فيهـا النهى عن السؤال من أهـل الكتاب، قال عليه السـلام: إذْن، يـدعونكم إلى دينهم.(۲)

وأمّا الإشكالات الثلاثه:

۱- ۱. سوره الأنفال: الآيه ۴۱.

۲- ۲. الكافى ۱ / ۲۱۱.

حول الاشكال الثالث

فقد أورد فی الكفايه علی الإشكال الثالث بقوله:

إنّ كثيرا من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع علی رأی المعصوم، كزراره و محمّد بن مسلم، و يصدق علی السؤال منهم أنه السؤال من أهل الـذكر والعلم... و إذا وجب قبول روايتهم فی مقام الجواب بمقتضـی الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العـدول مطلقـا، لعـدم الفصـل جزمـا فی وجوب القبول بين المبتـدی ء والمسـبوق بالسؤال، و لا بين أضـراب زراره و غيرهم ممّن يكون من أهل الذكر و إنما يروی ما سمعه أو رآه. فافهم.(۱)

ويمكن الجواب: بـأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهـل العلم لعلّه كونهم كـذلك، و حينئـذٍ، كيف يقال بعـدم الفصل بين جوابهم و خبر من ليس منهم؟

وأجـاب السـيّد الأُسـتاذ بـأن: مـا ذكره صـاحب الكفايه غيرسديـد، وذلك، لأنّ موضوع القبول ليس روايه العالم كی يقال بعـدم الفصـل بين روايته وغيره، بـل عرفت أن موضـوع القبـول هـو جـواب أهـل العلم، بملاـحظه جهه علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخلٌ فی القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لايكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول فی خبره.(۲)

ص: ۲۰۹

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۰۰.

۲- ۲. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۲.

حول الإشكال الأوّل

واُجيب عن الإشكال الأوّل: بأنّ الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر عنوان عام.

أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:

الأولى: الكلام فى أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السّند، بناءً على اشتراك بعض الرواه فى بعضها وضعف بعضها فى الباقى.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ وروايه أبيبكر الحضرمى حسنه أو موثّقه. نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولايقدم قطعا.

والثانيه: هل هى آحاد؟

قال الآشتيانى: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكوره لإراده خصوص الأئمه من أهل الذكر مع عدم قطعيّه صدور الأخبار وإنْ بلغت حدّ الاستفاضه لايجوز قطعا حسبما عرفت مرارا من أنّ الاستعانه فى مسأله حجيّه خبر الواحد منعا وإثباتا غيرجائز عقلاً.(١)

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلّهٍ من الكتاب والسنّه كما

۱- ۱. بحر الفوائد فى شرح الفرائد ۲ / ۲۸۵.

سيأتى، ولو لا ذلك لم يستدل بها الشيخ وصاحب الفصول وغيرهما.

الثالثه: هل تدلّ على الإنحصار أوهى بنحو المصداق؟

ظاهر الشيخ وبعض شرّاح كتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلك الأخبار، خاصّةً وأنّ بعضها يفيد الحصر كما لا يخفى على من يراجعها، وكان شيخنا الاستاذ دام بقاه يصرّ على ذلك فى الدوره السّابقه.

وذهب آخرون: إلى أنّ تلك الأخبار غير دالّهٍ على الحصر، وإنما المراد ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر فى الآيه عنوان عام، واختاره شيخنا فى الدّوره اللاّحقه.

وقال سيدنا الاستاذ: إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصاديق لا لبيان المعنى المراد على سبيل الحصر، ففى زمانهم عليهم السّلام يكونون هم مصداق الذكر الذى ينبغى السّؤال منهم، ومثل ذلك كثير فى تفسير الآيات الوارد فى النصوص.(۱)

وقال السيّد الصّدر: لاشك فى أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم ورثه كلّ الرّسالات والشرائع والكتب السّماويّه وورثه آدم ونوحٍ... إلاّ أن هذا من التفسير بالباطن لا الظّاهر، وإلاّ، فلا معنى ولا مناسبه فى إرجاع المشكّكين فى نبوّه محمد إلى الأئمه _ عليهم الصّلاه والسّلام _ لإثبات حقانيّه الرسول ودفع شبهه بشريّته.(۲)

ص: ۲۱۱

۱- ۱. منتقى الأُصول ۴ / ۲۹۲.

۲- ۲. بحوث فى علم الأُصول ۴ / ۳۸۴.

أقول:

والصحّيح ما ذهب إليه الاستاذ فى الدورّه السّابقه، تبعا للشيخ وغيره، ولتوضيح ذلك نذكر اُمورا:

الأوّل: إنّ «الذكر» فى الكتاب والسنّه هو «القرآن» أو «النبى صلّى اللّه عليه وآله» أو «مطلق ذكر اللّه». وأيّا كان المراد فى الآيه الكريمه، فالأئمه الأطهار هم أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثانى: إنّ الأئمه عليهم السّلام عندهم جميع الكتب المنزله من اللّه، وهم فى نفس الوقت صادقون ومصدّقون عند جميع أصناف الكفّار.

والثالث: قد استشهد اللّه والرسول أمام الكفّار بأميرالمؤمنين عليه السّلام على نبوّه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله.

قال تعالى: «وَيَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفى بِاللّه ِ شَهيدًا بَيْنى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ»،(۱) فقد روى الفريقان أنّ المراد من «من عنده علم الكتاب» هو «أميرالمؤمنين على»،(۲) فإن هذه الآيه تدلّ:

أوّلًا: على قبول الكفار شهاده أميرالمؤمنين،

وثانيا: على صحّه إرجاع المشككّين فى نبوّه محمّد إلى الأئمه.

والرّابع: فرقٌ بين التفسير وبيان المراد من اللّفظ، كما فى تفسير «أهل الذكر» بـ«الأئمه»، وبين التفسير الباطن، كما فى تفسير «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقيمَ» بـ«على» عليه السّلام. فلا ينبغى الخلط بين المقامين.

۱- ۱. سوره الرّعد: الآيه ۴۳.

۲- ۲. اُنظر: تفسير الثعلبى ۵ / ۳۰۳، تفسير القرطبى ۹ / ۳۳۶، شواهد التنزيل ۱ / ۴۰۱.

وعلى الجمله، فإنّ الحقّ مع الشيخ وأتباعه فى هذا الإشكال، لأنّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمه عليهم السلام، فإن إخبارهم يفيد العلم. فالآيه أجنبيّه عن البحث.

حول الإشكال الثانى

وأجاب المحقق الإصفهانى عن الإشكال الثانى بما حاصله:(۱) إنْ متعلّق العلم فى الآيه هو العلم بالجواب لا ـ العلم بالواقع؛ فالإشكال مندفع.

والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآيه، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه اللّه: بأنّ مرادنا بالعلم الذى يكون دخيلاً فى وجوب القبول ليس النظر والروّيه والدّقه، بل مطلق الرأى والإعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئا عن حسّ ظاهر بلا ـ أى مقدّمه حدسيّه لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعباره اخرى: الآيه الكريمه بمنزله أنْ يقال: الفتوى حجّه، فهل يتصوّر دلاله هذا القول على حجيّه الخبر، بملاحظه أن الفتوى تنشأ أحيانا عن غير نظرٍ وإعمال حدس(۲)

هذا، وقد أضاف شيخنا فى الردّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال بروايهٍ أخرجها الشيخ الكلينى(۳) عن أبى عبداللّه عليه السّلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السّلام...

ص: ۲۱۳

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۲۴۶.

۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۲۹۲.

۳- ۳. الكافى ۱ / ۵۰.

آیه الأذُن

اشاره

قوله تعالی: «وَمِنْهُمُ الَّذینَ یُوءْذُونَ النَّبِیَّ وَیَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ».(۱)

و تقریب الإستدلال: إن اللّه مدح رسوله بتصدیقه للمؤمنین، فکان تصدیقه لهم فعلاً حسنا، و إذا کان حسنا فهو واجب.

قال الشیخ(۲): و یزید فی تقریب الإستدلال وضوحا: ما رواه فی فروع الکافی فی الحسن بابن هاشم إنه کان لإسماعیل بن أبیعبداللّه علیه السلام دنانیر، و أراد رجل من قریش أن یخرج إلی الیمن، فقال له أبوعبداللّه: یا بنی، أما بلغک أنه یشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس یقولون. فقال یا بنی: إن اللّه عزّوجلّ یقول «یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ». یقول: یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین. فإذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم.(۳)

ص: ۲۱۵

۱- ۱. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۸۳.

۳- ۳. الکافی ۵ / ۲۹۹.

وإنّما قال «يزيد فى الإستدلال...» لأنّ الإمام عليه السّلام قد طبّق الآيه على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجيّه إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السّلام يشير إلى أن شارب الخمر سفيهٌ واللّه تعالى يقول «وَلا تُوءْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمْ»(١). فالخبر يزيد وضوحا فى دلاله الآيه على حجيّه خبر المؤمن، ولذا عَمَد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

الأوّل: إن المراد من «الأُذُن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّدا بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فاللّه تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثانى: إن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن أُذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

١- ١. سوره النساء: الآيه ۵.

بـل المراد هو الحمل على الصـحّه فقط. وذلك قـد يتحقّق بمجرد حمل الفعل ذى الوجهين على الوجه الصـحيح منهما، من دون ترتيب أى أثرٍ، كمـا لو اغتـاب المؤمن عنـدك أحـدا من المؤمنين، فإنك تحمل اغتيابه على الصـحّه، بأنْ يكون له مجوّز للغيبه، ولكنْ لاـ ترتب الأـثر على قوله فى المغتـاب. وقـد يتحقّق بترتيب الأـثر الخـاصّ به، كمـا لو اُجريت صـيغه عقـد البيع فشـكّ فى صحّتهـا، فـإنه يحمـل على الصـحّه ويرتّب النقل والانتقال عليه. وقـد يتحقّق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملاً، وهـذا ما نسـمّيه بالصحيح فى إخبار الثقات.

ومراد الشـيخ هنـا هو القسم الأـوّل، فلاـ يكـذّب المؤمن فيمـا قال، ولكنْ لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضـيه أدلّه حمل فعل المسلم على الصحّيح والأحسن،(۱) وهو ظاهر الأخبار الوارده فى أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أنْ يصدّقه ولا يتّهمه، خصوصا مثل قوله عليه السـلام: يا أبا محمد، كذّب سـمعك وبصـرك عن أخيك، فإنْ شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدّقه و كذّبهم.(۲)

قال:

ويؤيّد هذا المعنى ما عن تفسير العياشى عن الصّادق عليه السّلام من أنه «يصدّق المؤمنين، لأنه كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين».(۳)

ص: ۲۱۷

۱- ۱. وسائل الشيعه ۱۲ / ۳۰۲، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العِشره.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۱۲ / ۲۹۵، الباب ۱۵۷ من أبواب أحكام العشره، الرقم ۴.

۳- ۳. تفسير العيّاشى ۲ / ۹۵.

فإن تعليل التّصـديق بالرأفه والرحمه على كافّه المؤمنين، ينافى إراده قبول قول أحـدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه... .(۱)

و يؤيّده أيضا: ما عن القمى فى سبب نزول الآيه: إنه نمّ منافق على النبى صلّى اللّه عليه وآله فأخبره اللّه ذلك، فأحضره النبى و سأله، فحلف أنه لم يكن شىء مما ينمّ عليه، فقبل منه النبى، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى و يقول إنه يقبل كلّ ما يسمع... فردّه اللّه بقوله لنبيّه «قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ».(۲)

ومن المعلوم أن تصـديقه للمنـافق لم يكن بـترتيب آثـار الصّدق عليه مطلقـا. وهـذا التفسـير صـريح فى أن المراد من المـؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضعين ــ مضافا إلى تكرار لفظه ــ تعديته فى الأول بالباء و فى الثانى باللّام.

ثم إنه قدّس سرّه جعل يوجّه الروايه فى قضيه إسماعيل... .

رأى الكفايه

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخّص كلام الشيخ، فلا حاجه إلى ذكر نصّ كلامه(۳) رحمهما اللّه.

ص: ۲۱۸

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۳ .
۲- ۲. تفسير القمّى ۱ / ۳۰۰.
۳- ۳. كفايه الأُصول: ۳۰۱.

نعم، قد لوحّ إلی أنّ المراد من التصدیق ترتیب خصوص الأثر غیرالمضّر بالمخبر.

وقال فی حاشیه الرسائل: الحمل علی الأحسن لایقتضی الحمل علی الصّدق، بل الصّدق والکذب کلاهما له وجه حسن ووجه غیرحسن، فالحمل علی الأحسن هو الحمل علی الجهه المباحه.(۱)

لکنّ ظاهر کلمات الشیخ هو الحمل علی الصّدق مع رعایه جانب الإحتیاط بالنسبه إلی الواقع، فیترتب الأثر إلی حدٍّما، فهو تصدیق ظاهری من باب الحمل علی أحسن الوجوه کما تقدّم.

رأی العراقی

أجاب رحمه اللّه(۲) بمنع کون المراد من التصدیق فی الآیه هو التعبّد بثبوت الخبر به و ترتیب الأثر علیه. و إنما هو بمعنی مجرّد إظهار القبول و عدم المبادره إلی تکذیب المخبر فیما یخبر به والإنکار علیه، کما یشهد له تکرار لفظ الإیمان و تعدیته فی الأوّل بالباء و فی الثانی باللاّم.

قال: کما أنّ المراد بالاُذُن فیها أیضا هو ما ذکرنا، لأنه هو الذی یکون خیرا لجمیع الناس، دون المعنی الأوّل، لا أنّ المراد منه هو سریع الإعتقاد، کیف؟ و إنّ ذلک لا یناسب مقام النبوّه فضلاً عن کونه کمالاً له و موجبا لمدح اللّه إیّاه.

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۲۰.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۱۳۱ _ ۱۳۲.

فكانت الآيه المباركه فى مقام بيان آداب المعاشره مع الناس، من إظهار القبول فيما يقولون و عدم المبادره إلى تكذيبهم... كما قيل فى سبب نزول الآيه أنه نمّ منافق... فإن من المعلوم بالضّروره أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلاّ صوريّا لا حقيقيّا، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمّد كذّب سمعك و بصرك...

و أمّا الروايه المتضمّنه لقصّه إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالإحتياط.

فالمحقق العراقى موافق للشيخ و صاحب الكفايه، إلاّ فى معنى «الاُذن».

رأى السيد الخوئى

وأمّا السيّد الخوئى، فكذلك، إلاّ فى ما ذكروا من مغايره معنى «الإيمان» بالتعديه بالباء واللاّم، قال:

و فيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبى، فإن كان متعلّقا بوجوب شىء تكون تعديته بالباء، كما فى قوله تعالى «وَالْمُوءْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّه ِ...»،(۱) وإن كان متعلّقا بقول شخص، كانت تعديته باللاّم، كما فى قوله: «وَما أَنْتَ بِمُوءْمِنٍ لَنا».(۲) وحينئذٍ تكون التعديه باللاّم بالإضافه إلى المؤمنين على إراده تصديق قولهم. فلا شهاده للسّياق على ما ذكر.(۳)

ص: ۲۲۰

۱- ۱. سوره البقره: الآيه ۲۸۵.

۲- ۲. سوره يوسف: الآيه ۱۷.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۱.

أقول:

ويتلخص كلام الأعاظم فى أنّ التصديق للمؤمنين تصديقٌ ظاهرى، بخلاف الإيمان باللّه فإنه واقعى، و ذلك لتكرار «يؤمن» و اختلاف حرف التعديه. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وآله كان يتظاهر معهم بتصديق قولهم و هو غير مصدّق لهم واقعا، معتمدين على ما فى تفسير القمى.

و بذلك قالوا بعدم صلاحيّه الآيه للإستدلال.

رأى الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أمّا الإختلاف فى التّصديق، فهو موجود على كلّ حال، لأنّ التصديق بالنسبه إلى اللّه عقلى، لعدم احتمال الخلاف، و بالنسبه إلى المؤمنين تعبّدى تشريعى.

و أمّا الإختلاف فى حرف التعديه، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعى متعدّيا باللّام كما فى «فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ».(١)

وأمّا أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما فى تفسير القمى رحمه اللّه، فإنّ كلام القمى هنا غير مسندٍ إلى الإمام عليه السلام. هذا أوّلاً.

و ثانيا: إنه ينافى الكتاب، فإنه ينفى بكلّ صراحه كون المنافقين مؤمنين،

١- ١. سوره العنكبوت: الآيه ٢٦.

حیث یقول تعالی: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنّا بِاللّه ِ وَبِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُوءْمِنینَ»(۱) و یقول: «وَللّه ِ الْعِزَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُوءْمِنینَ وَلکِنَّ الْمُنافِقینَ لا یَعْلَمُونَ»(۲).

وثالثا: لقد جاء فی ذیل الآیه المبارکه «وَرَحْمَهٌ لِلَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ»،(۳) ودلالته واضحه علی ما ذکرنا.

ویؤید ذلک: روایه العیاشی التی أوردها الشیخ.

هـذا، و یوضّـح أن المراد من «وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ» هو التصـدیق بمعنی ترتیب الأـثر: قوله تعالی علی لسان إخوه یوسف لمّا قالوا لیعقوب «وَما أَنْتَ بِمُوءْمِنٍ لَنا»(۴) أی: لست بمصدّق لنا و لا ترتّب الأثر علی قولنا «أَکَلَهُ الذِّئْبُ».(۵)

وکذا الخبر فی قضیّه إسماعیل، فإنّه ظاهر فی التصدیق بمعنی ترتیب الأثر.

وفی خبر حمّاد بن بشیر: «أما علمت أنه یشرب الخمر؟ صدّقهم، فإنّ اللّه عزّوجلّ یقول «یُوءْمِنُ بِاللّه ِ وَیُوءْمِنُ لِلْمُوءْمِنینَ».(۶)

ومن هنا، ذهب دام بقاء فی الدورتین إلی أنّ للإستدلال بالآیه لحجیّه خبر الواحد وجها قویّا، خلافا للأعلام. واللّه العالم.

ص: ۲۲۲

۱- ۱. سوره البقره: الآیه ۸.

۲- ۲. سوره المنافقون: الآیه ۷.

۳- ۳. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

۴- ۴. سوره یوسف: الآیه ۱۷.

۵- ۵. سوره یوسف: الآیه ۱۴.

۶- ۶. سوره التوبه: الآیه ۶۱.

الاستدلال بالأخبار لحجيّه خبر الواحد

اشاره

واستدلّ لحجيّه الخبر الواحد بالأخبار، ولايخفى أنّ الإستدلال بها يتوقّف على أن تكون مقطوعه الصّدور لئلّا يكون دورّيا.

وقد قيل: إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار لحجيّه الأخبار هو الفاضل التونى رحمه اللّه، وكأنّ المتقدّمين عليه كانوا غافلين اُو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعّل الثانى هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهانى هذا البحث.

وعلى الجمله، فلا كلام فى وجود رواياتٍ يمكن الإستدلال بها لهذا المدّعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لئلّا يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه اللّه أربعه طوائف.

الطائفه الاولى

الأخبار العلاجيّه.

فقال ما ملخّصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجيّه الأخبار فى نفسها

مفروغةً عنها عند الأئمه عليهم السلام و أصحابهم، غير أنّهم كانوا يسألون عن الضابطه الشرعيّه فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما آمرا والآخر ناهيا.

و ذكر رحمه اللّه مقبوله عمر بن حنظله فقال: بأنها و إنْ وردت فى الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث،(۱) إلاّ أنّ ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.(۲)

ثم ذكر مرفوعه زراره،(۳) و روايه ابن أبى الجهم(۴) عن الرضا عليه السلام.

و قال: روايه ابن المغيره(۵) تدلُّ على اعتبار خبر كلّ ثقه.

إشكالٌ ودفع

لكن وقع الإشكال من جهه أنّ الحجّتين المتعارضين أعمّ من أن يكونا مشكوكى الصّدور أو مقطوعى الصّدور.

فأجاب الميرزا: بأنّ الموضوع فى الأخبار العلاجيّه هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقوليّه وقوع المعارضه بين الخبرين المقطوع بصدورهما.(۶)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶ الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم ۱.

۲- ۲. فرائد الأُصول: ۸۴.

۳- ۳. عوالى اللئالى ۴ / ۱۳۳.

۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۲۱ الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم ۴۰.

۵- ۵. المصدر، رقم: ۴۱.

۶- ۶. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۸.

و فی مصباح الاصول: من الواضح أنه لیس مورد الأخبار العلاجیّه الخبرین المقطوع بصدورهما، لأنّ المرجحات المذکوره فیها لا تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «یأتی عنکم خبران متعارضان» کون السؤال عن مشکوکی الصّدور. مضافا إلی أن وقوع التعارض بین مقطوعی الصّدور، بعید فی نفسه.(۱)

لکن قد یقال: بمنع ظهور الرّوایه فی الخبرین المشکوک صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضه بین المقطوعی الصّدور _ فضلًا عن الإستبعاد _ ممنوع، لأنه إنما یمتنع فیما لو حصل القطع فی کلّ من الخبرین من جمیع الجهات، أعنی السّند والدلاله وجهه الصّدور، فلو صدر أحدهما لبیان الحکم الواقعی والأخر تقیّهً، وقع التعارض، و إنْ کانا مقطوعی الصّدور... فإذا أمکن وقوع التعارض بینهما، وجب الرجوع إلی المرجّحات.

و أمّا أنّ المرجّحات لا تناسب العلم بصدورهما، کموافقه الکتاب و مخالفته، إذ لا یعقل أن یکون مقطوع الصدور لکنه مخالف للکتاب.

فالجواب: إنّ المخالفه بالتباین مستحیله، أمّا بالإطلاق والتقیید فلا، إذ یمکن صدور الخبر المقطوع الصّدور المخالف لعموم الکتاب أو إطلاقه فیکون مخصّصا أو مقیّدا.

فلا ریب فی عموم و إطلاق الأخبار العلاجیّه و عدم اختصاصها بمقطوعی الصّدور، فالإستدلال بها لحجیّه خبر الواحد المشکوک الصّدور تام.

ص: ۲۲۵

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۱.

لكنْ يبقى الكلام فی صدور الأخبار العلاجيّه، لئلّا يلزم الدّور بالإستدلال بها. والظاهر: عدم تماميّه الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوی القطع بصدورها ــ كما عن الميرزا رحمه اللّه(۱) ــ مردوده، لقلّه هذه الأخبار عددا، مع أن بعضها مراسيل، فكيف يثبت التواتر؟

الطّائفه الثانيه

الأخبار الآمره بالرجوع إلی أشخاصٍ معيّنين فی الروايه:

كقوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس.(۲) مشيرا إلی زراره.

و قوله فی روايهٍ اخری: و أمّا ما رواه زراره عن أبی، فلا يجوز ردّه.(۳)

و قوله لابن أبی يعفور ــ بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألهٍ ــ فما يمنعك عن الثقفی ــ يعنی: محمّد بن مسلم ــ فإنه سمع من أبی أحاديث و كان عنده وجيهاً.(۴)

و قوله ــ فی جواب السؤال: أفيونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه؟ ــ «نعم».(۵)

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۱۹۸.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۱۹.

۳- ۳. المصدر، رقم: ۱۷.

۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۴۴، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، رقم ۲۳.

۵- ۵. المصدر، رقم ۳۳.

و قوله: «عليك بالأسدى»(۱) يعنى أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.(۲)

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمه عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والروايه. بل يظهر من الخبر الوارد فى يونس: أنّ قبول قول الثقه كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى.

قال: و هذه الطائفه مشتركه مع الطائفه الاولى فى الدلاله على اعتبار خبر الثقه المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أنّ هذه الطائفه من الأخبار بوحدها متواتره بالتواتر المعنوى. و سيأتى التفصيل.

الطائفه الثالثه

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجهٍ يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبه إلى المجتهدين. مثل: «و أمّا الحوادث الواقعه، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجه اللّه عليهم.(۳)

۱- ۱. المصدر، رقم ۱۵.

۲- ۲. المصدر، رقم ۲۷.

۳- ۳. كمال الدين: ۴۸۴.

ومثل: إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روی عنّا، فانظروا إلی ما رووه عن علی.(۱)

ومثل ما فی الإحتجاج عن تفسیر العسکری فی قوله تعالی: «وَمِنْهُمْ أُمِّیُّونَ لا یَعْلَمُونَ الْکِتابَ»(۲)...

و مثل: اعتمدا فی دینکما علی کلّ مسنٍّ فی حبّنا کثیر القدم فی أمرنا.(۳)

و مثل: لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، فإنک إنْ تعدّیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم...(۴)

و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.(۵)

و مثل: لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا... .(۶)

الطّائفه الرّابعه

الأخبار التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن کان فی دلاله کلّ واحد علی ذلک نظر. مثل: «من حفظ علی أُمّتی أربعین حدیثا بعثه اللّه فقیها عالما یوم القیامه(۷) و أمثال هذا الحدیث، مما ورد فی روایه الحدیث و

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۹۱، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، رقم ۴۷.

۲- ۲. تفسیر العسکری: ۲۹۹ _ ۳۰۱ والآیه فی سوره البقره: آیه ۷۸.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۱، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم ۴۵.

۴- ۴. المصدر، رقم: ۴۲.

۵- ۵. کتاب الغیبه للشیخ: ۳۸۹.

۶- ۶. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۴۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم: ۴۰.

۷- ۷. وسائل الشیعه ۲۷ / ۹۴، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی رقم ۵۸ ومابعده.

تعلّمه و تعليمه و نشره، و هى كثيره جدّا.

قال الشيخ: و ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقه.(١) إلاّ أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقه الذى يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتنى به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقه» و«المأمون» و«الصّادق» و غيرها الوارده فى الأخبار المتقدّمه... .

أقول:

هذه هى الأخبار كما صنّفها الشيخ وتبعه على ذلك غيره. وكما ذكرنا من قبل، فإنّ دلاله كثيرٍ منها واحدا واحدا تامّه، ولكنّ المهمّ تواترها، وقد وقع الكلام بين الأعلام فى معنى التواتر وأقسامه، وفى تواتر الأخبار المذكوره.

فههنا مطالب:

المطلب الأول فى معنى التواتر.

وقد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّه والعامّه فى تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عددا معيّنا، ثم اختلفوا فى تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذى رواه جماعه يمتنع عاده تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. وهذا هو الصّحيح.

المطلب الثانى فى أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثه أقسام:

١ ــ التواتر اللّفظى، وهو قليل جدّا، وقد مثّلوا له بقوله صلّى اللّه عليه وآله: إنّما الأعمال بالنيات. وقوله: من كنت مولاه فهذا على مولاه.

١- ١. فرائد الأُصول: ٨٨.

۲ _ التواتر المعنوی، بأنْ یروی جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکـذب حـدیثا بألفاظ مختلفهٍ تشترک فی المعنی الواحـد، کالأخبار الوارده فی حروب أمیرالمؤمنین المشترکه فی الدلاله علی شجاعته.

۳ _ التواتر الإجمـالی، بـأنْ نعلم إجمالاً ـ بصـدور بعض الأخبـار الوارده عن جمـاعهٍ یمتنع تواطؤهم علی الکـذب، کالأخبـار عن القضایا الواقعه فی البلد، فإنّ بعضها یقینیٌّ حتما.

هذا، وقد أنکر المیرزا _ فی الدوره الثانیه من بحثه _ وجود التواتر الإجمالی فقال: بأنّ الأخبار إذا بلغت من الکثره ما بلغت، فإن کـان بینها جامع یکون الکلّ متّفقا علی نقله، فهو راجع إلی التواتر المعنوی، وإلاّ فلا وجه لحصول القطع بصـدق واحـد منها بعد جواز کذب کلّ واحدٍ منها فی حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر فی القسمین الأولین لا غیر.(۱)

فأشـکل فی مصـباح الاصول علی اسـتاذه بأنّ: احتمال الکذب فی کلّ خبر بخصوصه غیر قادح فی التواتر الإجمالی، لأن احتمال الصّدق والکـذب فی کـلّ خبرٍ بخصوصه لا ـ ینافی العلم الإجمالی بصـدور بعضـها، وإلاّ لکان مانعا عن التواتر المعنوی واللّفظی أیضا، إذْ کل خبر فی نفسه محتمل للصّدق والکذب (قال):

وبالجمله: التواتر الإجمالی مما لا مجال لإنکاره، فإن کثره الأخبار المختلفه ربما تصل إلی حدٍّ یقطع بصدور بعضها وإنْ لم یتمیّز بعینه، والوجدان أقوی شاهد

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۷.

وأوضح دليل عليه، فإنا نعلم علما وجدانيّا بصدور جملةٍ من الأخبار الموجوده فى كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع... (۱).

والتحقيق عدم تماميّه نقضه، وتماميّه الإستدلال بالوجدان. فالحقّ وجود التواتر الإجمالى كبرويّا، والعجب أنه لم يتبّه على اختلاف رأى استاذه لاهنا ولا فى أجود التقريرات، وستأتى عباره الميرزا فى الدوره الاولى.

المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراسانى فى الكفايه: إنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام.(۲)

وقال فى حاشيه الرسائل:

لا يقال: وجه الإستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظا ومعنى؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضروره أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبه إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدد الإخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون فى خصوصيّاته، كيف! والأخبار الكثيره المتفرّقه يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محاله، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً.

لأنّا نقول: وجه الإستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجّه على حجّيه الخبر الواحد

ص: ۲۳۱

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۳.
۲- ۲. كفايه الأُصول: ۳۰۲.

فی الجمله فی قبـال نفی حجیّته مطلقـا. وقضـیّته الإقتصار علی إعتبار خصوص ما دلّ علی اعتباره من أنحاء خبر الواحـد مثل خبر العـدل أو مطلق الثقه أخصّ الطائفه التی علم بصـدور واحـد بینهما مضـمونا. نعم، یمکن التعـدّی عنه إلی غیره لو وجـد مثل هذا الخبر ناهضا علی حجّیّه غیرهذا النحو.

والإنصـاف: حصول القطع بصـدور واحـد ممّـا دلّ منهـا علی حجّیّه خبر الثقه، ولاـ یخفی ظهور هـذه الطـائفه فی أن اعتبـار هـذا الوصف فی المخبر إنّمـا هو لأجـل حصول الوثوق بالصّـدور، ففی الحقیقه تکون العبره به لا بها، فلو حصل من غیرها یکون مثله فی الإعتبـار، ومن المعلوم عـدم إنحصـار أسـباب الوثوق بالصّـدور بوثـاقه الرّاوی، بـل هی تکون فی الأخبار المـدوّنه فی الکتب المعتبره سیّما الکتب الأربعه التی علیها المدار فی الأعصار والأمصار، وما یحذو حذوها فی الإعتبار کثیره جدّا:

منها: وجود الخبر فی غیر واحد من الأصول المعتبره المتداوله فی الأعصار السّابقه.

ومنها: تکرّره ولو فی أصل واحد بطرق مختلفه وأسانید عدیده معتبره.

ومنها: وجوده فی أصل معروف الإنتساب إلی من أُجمع علی تصدیقه، کزراره ونظراءه، وعلی تصحیح ما یصحّ عنه کصفوان بن یحیی وأمثاله.

ومنها: کونه مأخوذا من الکتب التی شاع بین السّلف الوثوق بها والإعتماد علیها، ولو لم یکن مؤلّفوها من الإمامیّه.

إلی غیر ذلک مما لا یخلو عن أکثرها الکتب التی ألّفت لتکون مرجعا للأنام فی الأحکام.

ص: ۲۳۲

ويشـهد على ذلک _ أي على کون العبره على الوثوق بالصّدور مطلقا _ : أنه کان المتعارف بين القدماء على ما صرّح به الشيخ بهـاء الـدين في «مشرق الشمسـين» إطلاق الصـحيح على مـا اعتضـد بمـا يقتضـى الإعتمـاد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والرّکون إليه، ولم يکن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعه المشهوره معروفا بينهم وأنه کان من زمان العلاّمه رحمه اللّه(۱)

وقال المحقق العراقي:

لا ـ يخفى أن التواتر المـدعى في تلـک الأخبـار وإن لم يکن لفظيّا إلا ـ أنه يکون معنويا، لوضوح کون الجميع بصـدد بيان معنى واحـد وهو حجيه قول الثقه ووجوب العمـل على طبقه، بـل وظاهر بعضـها هو کون وجوب العمل بخبر الثقه أمرا مرکوزا عنـدهم بحيث کـان من المسـلّمات عنـد أصـحاب الأئمه عليهم السـلام... وحينئـذٍ فلا ينبغي الإرتياب في حجّيّه خبر الثقه ووجوب الأخذ به.(۲)

وقال الميرزا في دورته الاولى:

ولا يتوهّم أنّ هذه الأخبار من الأخبار الآحاد ولايصحّ الإستدلال بها لمثل المسأله، فإنها لو لم تکن أغلب الطوّائف متواترهً معنىً، فلا إشکال في أن مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات اللّه عليهم أجمعين.(۳)

ص: ۲۳۳

۱- ۱. درر الفوائد: ۱۲۱ _ ۱۲۲.

۲- ۲. نهايه الأفکار ۳ / ۱۳۴.

۳- ۳. فوائد الأُصول ۳ / ۱۹۱.

وقال فی الدوره الثانیه:

یمکن أنْ یقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّه علی جواز العمل بخبر الثقه متواتر، مضافا إلی احتفاف بعضها بالقرینه القطعیّه من جهه اعتماد الأصحاب علیها، فیکون جواز العمل به مقطوعا لا محاله.(۱)

أقول:

أمّا التواتر اللّفظی، فلا ریب فی انتفائه.

وأمّا التواتر المعنوی فی خصوص الروایات الوارده فی الرجوع إلی الأشخاص _ کما ذکر المیرزا _، وهی الطائفه الثانیه، فالظاهر عدم تمامیّه، لأنّها علی الأکثر عشر روایات، وهذا العدد لا یورث العلم.

یبقی الکلام فی تواتر مجموع الطّوائف معنیً أو إجمالاً، فأقول:

إنه قد اعتبر فی التواتر الإستحاله العادیّه لتواطؤ المخبرین علی الکذب عند الإنسان العادی، دون القطّاع والوسواس، وقد اختلف العلماء فی العدد المعتبر فیهم علی أقوالٍ، لکنّ المهم بلوغهم عددا یستحیل معه عادةً تواطؤهم علی الکذب، خلافا لمن أنکر إفاده التواتر القطع مطلقا _ لأنّ المجموع لیس إلاّ الأفراد، وکلّ منهم یحتمل فیه الصّدق والکذب، والإعتماد علی حساب الإحتمالات وأنّه کلّما ازداد العدد قلّ احتمال الکذب، لا یُفید للجواب، لأنّ غایه قلّه احتمال الکذب تفید الظن القویّ بالصّدق، والمدّعی هو إفاده التواتر للقطع _ وهذه الإستحاله دلیلها الوجدان، ولا طریق لإقامه البرهان علیها.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۱۹۹.

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد ـــ على ما ذكر ـــ فى كلّ طبقةٍ من طبقات سند الرّوايه.

هذه هى كبرى التواتر، سواء كان لفظيّا أو معنويّا أو إجماليّا.

إنما الكلام فى انطباق هـذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المأتين روايه، وهذا العدد ضخمٌ، ولكنْ يعتبر فى كلّ روايهٍ منها تماميّه السّـند والـدلاله، ثم أنْ يكون العدد فى كلّ طبقةٍ مفيدا للعلم، من جهه امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق فى الأخبار: أن بعضـها مرسل، وبعضـها مرفوع، والمسـند منها قد تكرّر الراوى الواحد فى عدّهٍ منها، فمثلاً: فى عدّهٍ منها (أحمد بن محمّد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المأتين إلى الأقلّ من العشرين هذا.

مضافا إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفه الأولى متعارضه فى نفسـها، والأصل الأوّلى فى الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجّحات أو القول بالتخيير، لكنّ الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدّور.

ومضافا إلى أنّ الواسـطه بيننا وبين أصـحاب الأئمه هم ثلاثه: الكلينى والصّـدوق والشـيخ، ونحن وإنْ حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكنّ هذا القطع يأتى من جهه شأن كلّ واحد منهم، وكلامنا فى التواتر.

وبما ذکرنا یظهر عدم تحقق التواتر.

ولکنّ الذی یهوّن الخطب هو أنّ المقصود من دعوی التواتر حصول العلم.

ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإنْ لم یثبت التواتر.

والحاصل: إن نتیجه التواتر ــ وهو العلم ــ حاصلٌ فیما نحن فیه.

المطلب الرابع إنه بنـاءً علی قبول التواتر الإجمـالی، کما علیه المحقق الخراسانی والمیرزا فی الـدّوره السّابقه. وغیرهما، فلابـدّ من الأخـذ بالمضـمون الأخصّ من بین الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأنّ ذلک مقتضـی التواتر الإجمالی، وقد نصّ علیه المحقق الخراسانی فی حاشـیه الرسائل فی کلامه المنقول عنه سابقا، وکـذلک السـیّد الخوئی حیث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجیّه الأخصّ منهـا المشـتمل علی جمیع الخصوصـیّات المـذکوره فی هـذه الأخبـار، فیحکم بحجیّه الخبـر الواجـد لجمیع تلـک الخصوصـیّات باعتباره القدر المتیقّن من هذه الأخبار الدالّه علی الحجیّه...(۱)

وقـد وقع البحث بینهم فی تعیین القـدر المتیقّن، فـذکر المحقق العراقی أنّه الصـحیح الأعلاـئی،(۲) وذهب المیرزا إلی أنّ القـدر المتیقّن دلالتها علی حجیّه الخبر الوثوق به صدورا أو مضمونا.(۳)

وهذا کلامه فی الدوره السّابقه، وأمّا فی اللّاحقه، فقد قال ما نصّه:

ص: ۲۳۶

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۳.
۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۱۳۶، تعلیقه فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.
۳- ۳. فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.

ولا يخفى أن أخصّ تلك الأخبار مضـمونا هو الأخبار الـدالّه على جواز العمل بخبر الثقه، كما صـرّح بذلك فى جملهٍ من أخبار الطّائفه الثانيه وبعض الأخبار من الطّائفه الثالثه، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدّاله على جواز العمل بخبر الثقه متواتر، مضافا إلى احتفـاف بعضـها بـالقرينه القطعيّه من جهه اعتمـاد الأصـحاب عليهـا، فيكون جواز العمـل به مقطوعـا لا محاله. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيّن على كون الجائى بالنبأ فاسقا كما فى آيه النبأ، إنما هو من جهه عدم تحرّز الفاسق عن الكذب، لِما عرفت من اقتضاء مناسـبه الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخبر الثقه الـذى يتحرّز عن الكذب ــ وإنْ لم يكن إماميّا ــ هو القدر المتيقّن من أدلّه حجيّه الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإنْ كان لا يستفاد منها حجيّه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره، كما كانت تستفاد من آيه النبأ، إلّا أنّ الخطب فى ذلك هيّن، بعـد عـدم كون هذه الأخبار فى مقام إثبات حكم ابتدائى تأسيسـى، وإنما هى بصدد إمضاء ما جرت عليه السّـيره العقلائيّه. ولا ريب أن سـيرتهم قـد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثوقا به، وبذلك تثبت حجيّه الخبـر الصـحيح القـدمائى مطلقـا. واحتمـال حجيّه خصوص الخبـر الصـحيح بين المتـأخرين ــ كمـا عليه جمـاعه من المتأخرين ــ ضعيف لا يمكنالقول به أصلاً.(١)

ص: ٢٣٧

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ١٩٩.

ردّ الاستاذ على الميرزا

وقد تناول شيخنا دام بقاه هذا الكلام بالنقد والردّ، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلّها مردوده.

أمّا دعوى أنّ أخص الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقه، فيدفعها: أن من بين أخبار الطائفه الثانيه ما ورد فى زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدنيا»، وهذا أخصّ من الثقه، لأن من يكون كذلك فهو فوق العداله بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصيّه إلّا بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلّا العداله المطلقه، ويبقى اشتراط مطلق العداله، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...

وأيضا، فإنّ الأخبار التى اُرجع فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يُعلم أنّ وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقه أو العداله، فهى من هذا الحيث مجمله، فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو العداله.

وأمّا دعوى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيّه من جهه اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. فيدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو منتف يقينا. وإنْ أراد اعتماد المشهور، فإنّ مبانى الفقهاء فى الاعتماد على الرواه وأخبارهم مختلفه، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرّد تكرّره فى الاصول الأربعمائه، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثه على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إنّ كان الحكم موافقا للقاعده، وإذا كنّا مخالفين مع الفقهاء فى جميع هذه المبانى كيف نثق بتلك الأخبار؟

وأمّا دعوى أنّ تعليق وجوب التبيّن على كون الجائى بالنبأ فاسقا فى آيه

ص: ٢٣٨

النبأ إنّما هو من جهه عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبيّن على مجئ الفاسق بالنبأ، يقتضى _ سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط _ دخاله العداله فى حجيّه الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينه القويّه أو الحجّه على خلافه، ولذا تمسّك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العداله فى المخبر إلى الوثاقه بقرينه مناسبه الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبه الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصيّه فى كلّ موردٍ، فهى فى مثل «إغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغاء خصوصيّه الثوب، أمّا فيما نحن فيه فلا، لأنّ ملكه العداله أقوى من الوثاقه، فإن الثقه يحترز من الكذب، والعادل يحترز منه ومن ساير المعاصى، وهذه الحاله يمكن أنْ تكون سببا لدخاله العداله فى الراوى شرعا من أجل التحفّظ على الأحكام الإلهيّه، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبه لرفع اليد عن تلك الخصوصيّه إلاّ ظنّا، وإنّ الظنّ لايغنى من الحق شيئا.

وأمّا دعوى أنّ هذه الأخبار لمّا كانت بصدد إمضاء ماجرت عليه السّيره العقلائيه، وأنّها قائمه _ بلا ريب _ على العمل بالخبر الموثّق الأعم من كون الروايه بنفسها أو كون راويها موثوقا به، فهى تثبت حجيّه الخبر الصحيح القدمائى مطلقا. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسيّره، فإن الدليل حينئذٍ هو السيره لا الأخبار، وكلامنا فى دلاله الأخبار. ومع التنزّل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضّعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

ص: ۲۳۹

ثم إنه دام بقاه تعرّض لما ذهب اليه المحقّق الخراسانى وأتباعه من أنّ مقتضى القاعده هو الأخذ بالأخصّ من الأخبار بناءً على تواترها إجمالاً.

أمّا من حيث الكبرى، فقد انتهى تحقيقه إلى عدم ثبوت التواتر، ثم ذكر أن عدم ثبوته لا يضرّ بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصّدور بالنسبه إلى بعض الأخبار، فلايلزم الدور.

وأمّا من حيث الصغرى، فذكر عن العلماء اعتبار الصحيح الأعلائى، أى: اعتبار كون الراوى ثقةً عدلاً إماميًا، لكونه أخصّ الرّوايات، فأشكل عليهم بوجود الأخصّ منه، وهو كون الرّوايه بالإضافه إلى ذلك مجمعا عليها، للخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام فى جواب هارون لمّا سأله أن يلقى إليه كلاما جامعا فى الدين، وهذا نصّ الخبر: قال عليه السلام: فقال ــ يعنى هارون ــ أحبّ أن تكتب لى كلاما موجزا له أُصول وله فروع، ويكون ذلك ممّا علمته من أبى عبداللّه ــ عليه السلام ــ ... فكتب: بسم اللّه الرحمن الرحيم، جميع أمور الدنيا والدين أمران: أمرٌ لا اختلاف فيه وهو اجتماع الأمّه على الضروره التى يضطرّون إليها والأخبار المجمع عليها... وأمرٌ يحتمل الشكّ والإفكار... .(۱)

وهذا الخبر وإنّ لم يكن معلوم الصّدور، إلاّ أن المفروض ضروره الأخذ بأخصّ ماجاء فى الطوائف الأربع من الأخبار.

لكنّ المحقق العراقى تنازل عن اعتبار العداله فقال: ولكن مع ذلك أمكن أن

۱- ۱. مستدرک الوسائل ۱۷ / ۲۹۳، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، الرقم ۳۱.

يقـال فى الإنتقـال من العـداله إلى الوثـاقه: ربما يسـتظهر أن المناط فى الحجيّه هو هـذه الجهه، وإن كان الموثق عنـد الإمام عليه السّلام فوق العداله، مؤيّدا ذلك بالإرجاع إلى كتب بنى فضال لمحض وثاقتهم، كما لا يخفى.(۱)

وفى مصـباح الاصول بعـد أن قرّر الصـحيح الأعلائى: نعم، ذكر صاحب الكفايه رحمه اللّه أن المتيقَّن من هـذه الأخبار وإنْ كان هو خصوص الخبر الصـحيح، إلاّ أنه فى جملتها خبر صحيح يدلّ على حجيّه الخبر الموثّق، فتثبت به حجيّه خبر الثقه وإنْ لم يكن عادلاً.

قـال: و مـا ذكره متين، ولعـلّ مراده من الخبر الصـحيح الـدال على حجيّه خبر الثقه قوله عليه السّـلام: «نعم» بعـد مـا قـال السّائـل: أفيونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه؟(۲) فإنّ ظاهره كون حجيّه خبر الثقّه مفروغا عنها بين الإمام

والسائل وأن السؤال ناظر إلى الصّغرى فقط(۳)

وقد تعقّب الاسـتاذ دام بقاه هذه الكلام بالنظر فى سـند الرّوايه المذكوره ودلالتها. أمّا سـندها ففى رجال الكشّـى: عنه عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبدالعزيز ابن المشهدى والحسن بن على بن يقطين جميعا، عن أبيالحسن الرّضا عليه السّلام.

فقد يقال: بأنّ هؤلاء كلّهم عدول، فالإستدلال بها لحجيّه خبر الثقه غيرتام،

۱- ۱. تعليقه فوائد الأُصول ۳ / ۱۸۹.

۲- ۲. رجال الكشى: ۴۹۰، الرقم ۹۳۵.

۳- ۳. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۴.

الراوی، لأنّ توثیق علماء الرجال للّراوی تعدیل له.

لکنّه توهّم، لأنّ الغرض من توثیق الراوی لیس إلاّ تصحیح روایته من جهه صدورها، ولا دلاله للتوثیق علی احترازه من سایر المعاصی غیر الکذب. علی أنّ الشیخ والعلاّمه وغیرهما من القائلین بفسق العامّه یوثّقون بعض الرواه منهم کالسکونی وأضرابه، وهذا دلیلٌ علی أنّ التوثیق لیس بشهادهٍ بالعداله.

وإذا لم یکن التوثیق دلیلاً علی العداله، فإنّه لم یرد فی حقّ محمد بن نصیر إلاّ قول الشیخ «ثقه کثیر العلم مشهور به»،(۱) کما أنّ قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزیز بن المهتدی: «وکان خیرَ قُمّیٍّ فی مَن رأیته»(۲) الذی یدّلُ علی مرتبهٍ فوق العداله، فی سنده علی بن محمد بن قتیبه ولم یثبت وثاقته.

وعلی الجمله، فإنّ الإستدلال بهذه الروایه لحجیّه خبر مطلق الثقه تام.

ولکن یرد علیه أنها مطلقه، وتقیّدها الأخبار الوارده فی النهی عن الأخذ من غیر الشیعه، المعلّله بأنهم خانوا اللّه ورسوله،(۳) بناءً علی الوثوق بصدورها لقوّه مضامینها وغیرذلک. فتأمّل.

وتقیّدها أیضا الأخبار الوارده فی الأخذ من کلّ مسنٍّ فی حبّهم.(۴)

وما ورد فی أنه «لا عذر لأحدٍ فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا»(۵) الظّاهر

۱- ۱. رجال الشیخ: ۴۴۰.

۲- ۲. رجال الکشی: ۵۰۶، الرقم ۹۷۴.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۰، وقد تقدّم.

۴- ۴. المصدر، رقم ۴۵، وقد تقدّم.

۵- ۵. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۰، رقم ۴۰، وقد تقدّم.

في اشتراط الإماميّه في الرواه.

لا يقال: إن الطرفين مثبتان ولايجمع بين الخبرين المثبتين.

لأنا نقول: إنّ في المقام خصوصيّه تقتضي رفع اليد بالمقيد عن إطلاق خبر عبدالعزيز، وهي كون المقيّد في مقام التحديد وبيان شرائط الاعتبار، والأصل في القيود هو الإحترازيّه.

ومن الأدلّه على حجيّه خبر الواحد من الأخبار: قوله عليه السّلام: العمري ثقتي، وأضاف عليه السّلام «فما أدّى إليك فعنّي يؤدي، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذي تمسّك به القائلون بنظريّه جعل المؤدّى والقائلون بالطّريقيّه معا، وهو وإنْ كان يدلُّ على شأنٍ كبيرٍ، لكنّ مورد الإستدلال هو التعليل إذ قال: «فإنه الثقه المأمون»،(۱) فإنّ عموم هذا التعليل يصلح للإستدلال على المدّعي، ولا يضرّ بذلك وجود الجمله السّابقه في حقّ شخص العمري الدالّه على ذلك الشأن الخاصّ عند الإمام عليه السلام. لكن يمنع الأخذ به وجود صفه «المأمون»، وحمل الكلمه على التأكيد خلاف الأصل.

وكذا في الخبر الآخر: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان وما قالا فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما».(۲) فالموضوع وإنْ كان «الثقه» لكنّ الذّيل يمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإنّ خبر السؤال عن يونس بن عبدالرحمن كافٍ الإستدلال على

۱- ۱. الكافي ۱ / ۳۳۰.

۲- ۲. المصدر نفسه.

حجيّه خبر الثقه، لا من جهه مقتضى التواتر الإجمالى، بل من جهه الإطمينان العادى والعلم العرفى والوثوق العقلائى. أمّا من ناحيه السند، فهو خبر معتبر، لأن محمد بن نصير ثقه بلا كلام، ومحمد بن عيسى، إنْ كان ابن سعد، فكذلك، وإنْ كان ابن عبيد اليقطينى، فقد وثقه النجاشى ووصفه بمقامٍ جليل، وأمّا تضعيف الشيخ، فمستند إلى استثناء ابن الوليد من رجال نوادر الحكمه، ولكنّ الشيخ الصّدوق قد أخرج عنه فى الفقيه. نعم، يتوقف ــ تبعا لشيخه ابن الوليد ــ فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن، وهذا الخبر ليس منها، وبذلك يسقط تضعيف الشيخ عن المعارضه لتوثيق النجاشى. وأمّا بقيّه رجال الخبر، فلا كلام لأحدٍ فيهم.

وتلخّص: أن الحق حجيّه خبر الثقه، لا لما ذكره الشيخ ولا لما ذكره الميرزا ولا لما ذكره صاحب الكفايه ومن تبعه، بل لما ذكرنا من الإطمينان العقلائى.

وأمّا ما تقدّم من تقيّد روايه عبدالعزيز بما دلّ على اعتبار العداله.

فالجواب عنه: إن هذه الروايه آبيه عن التقيد، لأنّ السؤال فى فرض عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام، فلو كان يعتبر فى اعتبار الخبر شئ زائدا على الوثاقه لبيّن، وإلاّ يلزم الإغراء بالجهل.

فإنْ قيل: القدر المتيقّن من الأخبار ما يروى عن الإمام بلاواسطه، فالأخبار المرويّه عن الأئمه مع الواسطه خارجه عن القدر المتيقن.

أو قيل: إنّ الإخبار مع الواسطه إخبارٌ عن الإخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحكم، فهو خارج عن البحث.

وهذا هو الإشكال العمده فی نظر سيّدنا الاستاذ رحمه اللّه، والذی ذهب علی أساسه إلی القول بعدم تماميّه الاستدلال بالأخبار لحجيّه خبر الواحد.(۱)

والجواب:

إنّ المشهور القائلين بعدم حجيّه خبر الواحد فی الموضوعات، استثنوا الإخبار عن الإخبار، ورفعوا اليد عن إطلاق خبر مسعده فی هذا المورد، ومما يشهد بذلک قبولهم الجرح والتعديل من الواحد فی الكتب الرجاليّه، وعدم اشتراطهم البتيّه. هذا أوّلاً.

وثانيا: قد جاء فی الصحيح(۲) السؤال من الإمام أنّ ابن مهزيار روی عن الإمام الصّادق خبرين مختلفين فبأيّهما نأخذ؟ ومن الواضح أنّ ابن مهزيار من أصحاب الإمام العسكری عليه السلام، ولا يمكنه الروايه عن أبی عبداللّه عليه السّلام، ومع ذلک عبرّ عن خبره بالروايه.

هكذا أفاد شيخنا دام بقاه.

وهذا تمام الكلام فی الإستدلال بالسنّه علی حجيّه خبر الواحد الثقه.

۱- ۱. منتقی الأُصول ۴ / ۲۹۶ _ ۲۹۷.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۲۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الرقم: ۴۴.

الإستدلال بالإجماع لحجيّه خبر الواحد

اشاره

واستدلّوا على حجيّه خبر الواحد بالإجماع، وتقريره من وجوه:

الإجماع المحصّل

ذكر الشيخ(١) أنه يمكن تحصيل الإجماع فى المسأله.

قال: إنّ طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوّ:

أحـدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم أو عن وجود نص معتبر فى المسأله.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفه السيّد ومن تبعه (قال): لا يعتنى بخلافهم، إمّا لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشيخ فى العُده، وإمّا للإطّلاع على أنّ ذلك لشبههٍ حصلت لهم، كما ذكر العلّامه، وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ، كما عليه المتأخرون.

١- ١. فرائد الأُصول: ۸۸.

الإجماع المنقول

والثانی: تتبع الإجماعات المنقوله فی ذلک. فأورد کلمات: الشیخ فی العدّه، والعلاّمه، والسیّد ابن طاووس، والمجلسی.

کلام الشیخ فی العدّه

فأورد أوّلاً کلام شیخ الطّائفه فی العدّه، وهو کلام طویلٌ جدّا، ونحن نشیر إلی المواضع المهمّه منه.

ذکر الشیخ فی العدّه:

ما اخترته من المذهب هو: إنّ الخبر الواحد، إنْ کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامه، وکان ذلک مرویّا عن النبی أو عن أحد الأئمه علیهم الصّلاه والسّلام، وکان ممن لا یطعن فی روایته ویکون سدیدا فی نقله، ولم یکن هناک قرینه تدلّ علی صحه تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذی یدلّ علی ذلک إجماع الفرقه المحقّه، فإنی وجدتها مجمعهً علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصنیفاتهم ودوّنوها فی أُصولهم، فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا علی ذلک، لأنّ إجماعهم فیه معصوم لا یجوز علیه الغلط والسّهو.

ثم ذکر أنّه لو کان العمل بخبر الواحد عند الطائفه محظورا لعاملوا القائل بحجیّته معامله الآخذ بالقیاس.(۱)

۱- ۱. العدّه فی الأُصول ۱ / ۱۲۶ _ ۱۲۷.

أقول

حاصل كلام شيخ الطّائفه فى العدّه إلى هنا هو:

إنه يرى حجيّه خبر الواحد بشروطٍ:

١. أن يكون الراوى إماميّا (٢) سديدا (٣) ثقةً (۴) يروى الخبر عن المعصوم (۵) ولا قرينه موجبه للعلم بمضمونه.

ثم يدّعى إجماع الطائفه على ذلک.

ويدّعى وجدانهم مجمعين على ذلک. فهو هنا يدّعى (الوجدان) وهذا هو الفرق الأساسى بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع فى (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجّهٌ، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسّهو.

ثم يؤيّد ذلک بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيّد الخوئى

وأشكل فى مصباح الاصول على الشيخ بوجهين:

الأوّل: حجيّه الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هى لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الإستدلال به على حجيّه الخبر؟

والثانى: إنه لا ملازمه بين حجيّه خبر الواحد وحجيّه الإجماع المنقول، لأنّ أدلّه حجيّه الخبر تختصُّ بالخبر الحسّى، على ما تقدّم بيانه.(١)

١- ١. مصباح الأُصول ٢ / ١٩۵.

الجواب

أمّا عن الإشكال الأوّل، فإنّ الشّيخ ذكر أنّ الخبر الناقل للإجماع محفوف بالقرائن المفيده للعلم، وحينئذٍ لا يكون دور.

وأمّا عن الإشكال الثانى، فيظهر مما تقدّم فى مبحث الإجماع، من أنه تارةً: يقوم الإجماع على السّبب. واخرى: على المسبّب. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فشيخ الطائفه يدّعى إجماع العلماء فى جميع الأزمنه على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبّب، وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

دعوى صاحب المعالم

وادّعى صاحب المعالم عدم دلاله كلام شيخ الطائفه على حجيّه الأخبار المجرّده عن القرينه. قال: والإنصاف أنه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدّس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفاده الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطّن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال فى المعارج(۱)...

وما فهمه من كلام الشيخ هوالذى ينبغى أنْ يعتمد عليه،لامانسبه العلّامه إليه.(۲)

وكذا قال الأمين الإسترابادى والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

۱- ۱. معارج الأُصول: ۱۴۷.

۲- ۲. معالم الدين: ۱۹۸.

الجواب

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أنّ شيخ الطائفه لايقول بحجيّه الخبر الواحد المجرّد عن القرينه، بل يقول رحمه اللّه بأنّ أخبارنا الآحاد كلّها محفوفه بالقرائن، وهذا ما يقوله السيّد رحمه اللّه، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

لكنّ الشيخ قدّس سرّه تعجّب من كلام هؤلاء، وذكر أنّ الظاهر بل المعلوم أن صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العُدّه، وأنّ ما ذكره فى وجه الجمع بين الإجماعين ــ من تيسّر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرّد ــ قد صرّح الشيخ فى عبارته ببداهه بطلانه.

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

وذلك، بعد أنْ تقرّر أن الإختلاف بينهما ليس لفظيّا، وأنه لايبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب فى العمل بخبر الواحد، فكم من مسألهٍ فرعيّه وقع الإختلاف بينهما فى دعوى الإجماع فيها، مع أن المسأله الفرعيّه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلابدّ من وجهٍ للجمع، وإلاّ فلا تتمّ دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجيّه خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوها للجمع، لكنّ الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجهٍ أحسن وهو: إن مراد السيّد من العلم الذى ادّعاه فى صدق الأخبار هو مجرّد الإطمينان، فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه ما

اقتضـى سكون النفس، وهو الذى ادّعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الإحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن، تجرّدها عن القرائن الأربع التى ذكرها أوّلاً، وهى: موافقه الكتاب أو السنّه أو الإجماع أو دليـل العقل. ومراد السيّد من القرائن التى ادّعى فى عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذٍ، فيحمل إنكار الإماميّه للعمل بخبر الواحـد على إنكارهم للعمل به تعبّدا أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضّح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيـد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرّد وثاقه الراوى وكونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيـخ والسيّد، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيّد فى كلامه: بأنّ أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدّم بإنكار ذلك.(۱)

أقول

إنه لاـ يخلو مـا ذكره قـدّس سـرّه من نظر وتأمّـل، فإنّا إذا راجعنا كلمات السيّد رحمه اللّه فى كتاب (الـذريعه) ودقّقنا النظر فيها، وجدناها ظاهرةً بل صريحةً فى خلاف ما نسبه الشيخ إليه:

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۸۸.

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حاله معقوله يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرّق فيها بين خبر النبى صلّى اللّه عليه وآله بأنّ زيدا فى الدار وخبر غيره».(١)

ومراده: إن العلم يقتضى سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أى: السكون اليقينى. ويشهد بذلك كلامه فى الظنّ إذ يقول: «وأمّا الظنّ، فهو يقوّى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنْ جوّز خلافه... وما يحصل عنده الظنُّ يسمّى أماره»(٢) فإذا كان يجوّز الخلاف فى الظنّ، كان مراده من سكون النفس فى العلم، هو اليقين الذى لا يجوّز فيه الخلاف.

وعليه، فالجمع الذى اختاره الشيخ ساقط.

ثم إنّ ما ينفى عنه السيّد الحجيّه شرعا هو الخبر الواحد فى مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثانى من كتابه، لا ـ الخبر الذى لا ـ تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجّه وإن كان المخبر عدلاً، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد فى الشريعه... يراعى فى العمل بالخبر صفه المخبر فى العداله»(٣) ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجةً ما لم يفد العلم، وإنْ كان المخبر عدلاً أمينا، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبتيّه على القول بحجيّه خبر الواحد عن الاعتبار فى فصلٍ عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجيّه.(٤)

١- ١. الذريعه إلى أُصول الشريعه ١ / ٢٠.

٢- ٢. الذريعه إلى اصول الشريعه

٣- ٣. الذريعه إلى اصول الشريعه ٢ / ٧٩.

٤- ٤. المصدر ٢ / ٧٨.

وبما ذكرنا يسقط أيضا ما قيل فى الجمع بين الإجماعين من أنّ السيّد ينفى حجيّه الخبر الضعيف فى مقابل الموثوق به، لا الواحد فى مقابل المتواتر.

وتلخّص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحّه دعوى شيخ الطائفه

لكنّ الحق فى دعوى الإجماع فى المسأله مع الشيخ، لشهاده امور عديده بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،(۱) حيث أنكر على السيّد دعوى الإجماع قائلًا:

ولايكاد تعجّبى ينقضى كيف أشتبه عليه أن الشيعه لاتعمل بأخبار الآحاد فى الامور الشرعيّه؟

قال: من تتبع الكتب والتواريخ والسير، علم أنّ العمل بخبر الواحد من الامور المسلّمه عند الشيعه بغير شبههٍ من العارفين، كما ذكر الشيخ فى العدّه وغيره.

ومنها: كلام ابن ادريس فى المواسعه والمضايقه،(۲) حيث ذكر أسماء جماعهٍ من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلًا: بأنهم كانوا لا يجوّزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشى إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه من الرّواه.(۳)

۱- ۱. فرج المهموم: ۴۲.

۲- ۲. أجوبه مسائل ورسائل فى مختلف فنون المعرفه: ۱۷ _ ۱۸.

۳- ۳. رجال الكشى: ۲۳۸ و ۳۷۵ و ۵۵۶.

فإنها ــ بقطع النظر عن البحث والتحقيق فيها ــ تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحـد الوارد عن الجماعه، إذْ لا شـبهه فى عدم بلوغ كلّ ما ورد عنهم حدّ إفاده العلم.

ومنها: دعوى شيخ الطّائفه(۱) الإجماع على العمل بخبر السكونى وحفص بن غياث وأمثالهما من الرّواه.

ومنها: دعوى المفيد رحمه اللّه الإجماع على العمل بخبر جماعهٍ من الرّواه. ذكرهم فى كتاب الإرشاد.(۲)

ومنها: تفحّص المحدّثين عن حال الروّاه من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجيّه خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشيخ.

وأمّا السيّد المرتضى رحمه اللّه، فإنه إنما ادّعى الإجماع على عدم الحجيّه لشبههٍ عرضت له، كما ذكر العلاّمه قدّس سرّه.

ويمكن أن يقـال: بأنّ معقـد إجماع السيّد رحمه اللّه هو الكبرى فى المسأله، وهى أن علماء الطائفه لا يعملون بما لا يفيـد العلم. فإنّ هذه الكبرى مسلّمه، وخبر الواحد لايفيد العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديده فى (كتاب الإنتصار)، حيث يدّعى الإجماع على الكبرى ويطبّقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحهً، وهو مشتبه فى تطبيق الكبرى على الصغرى.

۱- ۱. العدّه فى الأُصول ۱ / ۱۴۹.

۲- ۲. اُنظر: الإرشاد (من مجموعه مصنّفات الشيخ المفيد) ۲ / ۲۱۶ و ۲۴۷.

وما نحن فيه كـذلك، فإنّ الأصحاب وإنْ كانوا لايرون العمل بما لا يفيـد العلم، إلّا أن خبر الواحـد قـد خرج عن ذلك العموم بالتّخصيص.

وتلخص:

إن إجماع شيخ الطائفه تامٌ من حيث المقتضى وعدم المانع، بعد الإجابه عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيّد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّه فى الاستدلال بهذا الإجماع على حجيّه خبر الواحد من جهه كاشفيّته عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك:

لأنّ كاشفيّته عن رأى المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى السّيره أو إلى الروايات فى المسأله. ولا دافع لهذا الإحتمال.

قال بعض المحققين فى التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لايخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ اتّفاق كلمتهم على الحجيّه مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر فى المقام من الآيات والروايات وغيرها، لايوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأمّا فى الثانى، فلوهن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظّفر بالمخالف بل لما

ذكرناه الآن من أنّ الإتفاق فى الفتوى مع بيان ما عليه الإستناد فيها، لايكشف عن مستند آخر أصلاً.(۱)

وقال الميرزا: إنه لم يحصل لنا ظنّ من هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتا للمجمعين بدليلٍ لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدركهم فى ذلك هى الأخبار المزبوره، أو يكون فتواهم من جهه قيام السّيره العقلائيّه على ذلك، فلايكون اتّفاقهم على ذلك كاشفا عن دليل تعبّدى.(۲)

وبذلك أشكل السيّد لخوئى على جميع الوجوه _ عدا السيّره _ فقال:

والإنصاف: عدم الاعتبار بشئ من الوجوه، لأنّ شيئا منها لا يكون واجماعا تعبّديّا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السّلام، فإن عمل جملهٍ من المجمعين بهذه الأخبار من جهه كونها مقطوعه الصّدور عندهم، وجمله منهم عملوا بما فى الكتب الأربعه، لاعتقادهم صحّه جميع ما فيها، حتى قال بعضهم: إنّ الخدشه بضعف السند فى الأخبار الموجوده فيها حرفه العاجز.(۳)

ثم إنّه يرد على كاشفيّته عن الدّليل المعتبر:

إن ذاك الدليل المعتبر: إنْ كان خبرا واحدا فيلزم الدّور، وإنْ كان متواترا، فأين ذاك الخبر المتواتر؟ ولماذا لم يصل إلينا؟ وإنْ كان واحدا محفوفا بقرينهٍ مفيدهٍ للعلم، فلعلّ تلك القرينه المفيده للعلم لهم غير مفيده له عندنا.

۱- ۱. أوثق الوسائل: ۱۲۳.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۲۰۰.

۳- ۳. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۱۸۷.

الإجماع التقديرى

بأنْ يدّعى الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمى فى زماننا هذا وشبهه، مما انسدّ فيه باب القرائن المفيده للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيّد إنما منع من ذلك لعدم الحاجه إلى خبر الواحد المجرّد، كما يظهر من كلامه المتضمّن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإنْ قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أىّ شئ تعوّلون فى الفقه كلّه؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره والإجماع والأخبار العلميّه، وما يبقى من المسائل الخلافيّه يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيّد فى بعض كلامه ــ على ما فى المعالم ــ، بل وكذا عن الحلّى فى بعض كلمه: بأنّ العمل بالظن متعيّن فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أوّلًا: إنه يحتمل أن يقول السيّد وأتباعه ــ إنْ كانوا فى زماننا ــ بحجيّه الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجةً لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجيّته بالخصوص، كما هو المدعى.

أقول

لكنْ قـد يسـتظهر من عبـاره السيّد فی الـذريعه فی الجواب عن الـدليل التاسع حيث قال: «وبعـد، فهـذه الطريقه توجب عليهم أنْ يكون الفاسق كالعدل...» القول بحجيّه خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمّل.

ثانيا: إنّ هذا إجماعٌ مستند إلی الأدلّه كتابا وسنّهً، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحجّه.

وقد عرفت ورود هذا الإشكال علی الوجه السّابق.

الإجماع العملی

اشاره

وقد ادّعاه الشيخ من (الصحابه) و(أصحاب الأئمه) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

۱. من الصّحابه

وقد نقل الشيخ هذه الدعوی عن العلاّمه.(۱)

وأشـكل: بأنه إنْ اُريـد منهم من لا يصـدر إلاّ عن رأی الحجّه، فلم يثبت لنا عمل أحـدٍ بخبر الواحد فضـلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السـلام لعمله. وإنْ اُريـد الهمـج الرّعاع الذين ينعقون مع كلّ ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۱.

إلاّـ أنْ يقـال: بـأنّه لو كـان العمـل بخبر الواحـد منكرا لم يترك الإمام وأتباعه من الصـحابه النكير عليهم، إظهارا للحق ونهيا عن المنكر، وإنْ لم يظنّوا الإرتـداع، إذْ ليست هـذه المسـأله بأعظم من مسأله الخلافه، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلّا يتوهّم الرّضـا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتيمن تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طرّا من زمن الصّحابه فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصّحابه مناقض له.

وقوله: إلاّ أنْ يقال...

فيه: أنّ التنظير بمسـأله الخلاـفه بلاـ وجه، لأـن الخلافه من المسائل الاصوليّه، ومسألتنا من فروع الاصول، وفى مثلها لايجب النّهى إلاّ مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفا عن الرّضا.

لكنّ الصـحيح فى الجواب أن يقال: إن قيام سـيرتهم على العمل بخبر الواحد ــ بما أنّهم أصـحاب ــ غير ثابت، فلعلّ السّيره هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتى الكلام على السّيره العقلائيّه.

٢. من أصحاب الأئمه

وقد أشكل الميرزا(١) بالفرق بين الإجماع القولى والعملى، من جهه أن

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

القولى هو اتّفاق الفقهاء على أمرٍ فى مسأله اصوليّه أو فقهيّه، والعملى يختصّ بالمسأله الاصوليّه ولا ينعقد فى الفرعيّه، لأن العمل فى المسأله غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعمّهم والمقلّدين.

ولكنّ المهمّ فى الإجماع كشفه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، فهذا ملاك الحجيّه، سواء كان قوليّا أو عمليّا. نعم، العمل فى المسأله الاصوليّه يختصّ بالمجتهدين، وفى الفرعيّه يعمّهم والمقلّدين.

٣. من العلماء

فإنّ عمل العلماء فى جميع الأزمنه بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحادا، إجماعٌ عملى منهم على حجيّه خبر الواحد.

وأشكل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار فى حجيّتها مختلفه، والقدر الجامع لجميعها نادر فى الأخبار.

والثانى: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبيّن وجه العمل، فلعلّ السّبب فى عمل جماعةٍ منهم قطعيّه صدور الأخبار، والآخرين حجيّه الظنّ المطلق.

أقول

هذا، مضافا إلى ما تقدّم من احتمال المدركيّه.

وأمّا قول المحقق العراقى: من أنّ الإختلاف فى المستند وتعدّد وجه العمل

ص: ٢٦١

غیرضـارٍّ بتحقّق الإجمـاع علی الحجیّه، لأن الإتفاق منهم علی ذلک حاصلٌ، وإنْ کان کلّ طرفٍ یریـد تطبیق الحجیّه علی الوجه الذی یراه، فتلک الإستنادات عللٌ بعد الوقوع.

ففیه: إنْ الإستناد موجودٌ، ومقتضی الأصل کونه المستند تمام الإستناد.

۴. من المسلمین طرّا

قـال الشـیخ: الثـالث من وجـوه تقریر الإجمـاع: إسـتقرار سـیره المسـلمین طرّا علی اسـتفاده الأحکـام الشـرعیّه من أخبـار الثقـات المتوسـطه بینهم وبین الإمام أو المجتهـد. أتری أنّ المقلّدین یتوقّفون فی العمل بما یخبرهم الثقه عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فیما یحکیه زوجها عن المجتهد فی مسائل حیضها وما یتعلّق بها، إلی أن یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر غیر العلمی؟

ثم ذکر الشیخ:

إن دعوی الإجماع علی العمل فی الموارد المذکوره یلقّن الخصم طریق الإلزام والردّ، بأنّ هذه الموارد للإجماع، فدعوی إستقرار سیره المسلمین علی العمل فیها ــ وإنْ لم یطّلعوا علی کون ذلک إجماعیّا عند العلماء ــ أبعد عن الردّ. فتأمّل.(۱)

وقد بیّن المحّقق الخراسانی(۲) وجه الأمر بالتأمّل: بأن معنی کونه أبعد عن

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۹۹.

۲- ۲. دررالفوائد: ۱۲۳.

الإشكال عدم خلوّه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمين فى هذه الموارد هو السّيره العقلائيّه.

وقال الميرزا:(١) سيره المسلمين دليل مستقلّ عن السّيره العقلائيه.

أى: إنّ عمل المسلمين فى الامور الإعتباريّه المتعارفه عند العقلاء على طبق السّيره العقلائيّه لا يسقط الاستدلال بسيره المسلمين، ولا يخرجها عن الدليليّه فى قبال السّيره العقلائيّه، إذا كانت كاشفةً عن رضا المعصوم. وأيضا: فإنّ سيره المسلمين بما هم مسلمون غير قابله للرّدع، بخلاف سيرتهم بما هم عقلاء.

إذن، يوجد بينهما التعدّد.

لكنّ الكلام فى مقام الإثبات، فإنّه لا طريق لنا لإحراز كون عملهم بما هم مسلمون، فيحتمل كونه بما هم عقلاء، فلا يثبت التعدّد.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠١.

الإستدلال بالسّيره العقلائيّه على حجيّه خبر الواحد

اشاره

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أيّ شئ آخر، يعملون بخبر الثقه، وهم مجمعون ومتفقون على ذلك عملاً في جميع شئونهم.

وهذه السّيره متحقّقه بين الموالى والعبيد أيضا.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلائيّه فى جميع امورهم، يعملون كذلك فى الامور الشرعيّه.

والشارع إنْ كان راضيا بعملهم فهو، وإلّا وجب عليه الرّدع، وإلّا يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الرّدع، لأن المسأله ليست من المسائل التى يتّقى فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضى للرّدع موجودا والمانع مفقودا، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السّيره العقلائيّه مع عدم الرّدع الكاشف عن الرّضا، دليلًا على حجيّه خبر الواحد.

وأمّا ما ذكره الميرزا:(۱) من أنّ هـذا إنمـا يتم فی مسأله حجيّه خبر الواحـد ونحوهـا من الامور غير الإعتباريّه، وأمّا الإعتباريات كالبيع والصـلح والإجاره ونحوها، فلا يكفی فيها عدم الرّدع، بل لابدّ من دليلٍ علی الرّضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمره فی عقـد التأمين المتعارف لـدی العقلاء فی هذا الزمان، فإنْ لم يندرج تحت عامٍ من عمومات العقود، لا يمكن تصـحيحه بمجرّد عدم الرّدع.

فقـد يقـال: إنه لا حاجه فی الإعتباريات إلی عموم أو إطلاق، بل اللاّزم فی جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الرّدع.

وأمّا مسأله التأمين، فإنْ تمّ اندارجها تحت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً علی أن اللاّم فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلاّ فالأمر مشكل، والسّيره لا تنفع، لتأخّرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاقهم علی وجود السّيره العقلائيّه علی العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتّبون عليه الأثر تعبّدا وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدّعی؟

أمّا بين الموالی والعبيد، فالسّيره موجوده بلا ريب، ولكنْ، ألا توجد هناك قرينه، وهی اقتضاء المولويّه والعبوديّه؟

۱- ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۹۳.

إنه لابدّ من التأمّل فى هذه المرحله.

وبعـد الفراغ عنها، فإنّه لا ريب فى كون هـذه السّـيره بمرأى من المعصوم ومسـمع، ولا ريب فى تمكّنه من الرّدع كما تقدّم، فهل صدر الرّدع أوْ لا؟

أمّا الرّادع الخاصُّ، فإنّه غير واصل إلينا، ولو كان لبان.

وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّه الناهيه عن العمل بغير العلم للرادعيّه عن هذه السّيره؟

هل هذه السّيره مردوعه؟

قد وقع الكلام فى ذلك بين الأعلام، فنقول:

رأى الشّيخ

أمّا الشيخ، فذكر أنّ دليل حرمه العمل بما عدا العلم ينحصر فى أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأوّل: إن العمل بالظن والتعبّد به تشريع محرّم.

والثانى: إن فيه طرحا لأدلّه الاصول اللفظيّه والعمليّه التى اعتبرها الشّارع عند عدم العلم.

قال: وشئ من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لكون حرمه العمل به من أجلهما مركوزا فى أذهانهم ـ لأنّ حرمه التشريع ثابته عندهم، والاصول العمليّه واللفظيّه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ـ ومع ذلك، نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان.

والسرّ فی ذلک: عدم جریان الوجهین المذکورین بعد استقرار سیره العقلاء علی العمل بالخبر، لانتفاء التشریع، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه وترک ما أخبر بحرمته، لا یعدّ مشرّعا، بل لا یشکّون فی کونه مطیعا، ولذا یعوّلون به فی أوامرهم العرفیّه من الموالی إلی العبید، مع أن قبح التشریع عند العقلاء لا یختصُّ بالأحکام الشرعیّه. وأما الاصول المقابله للخبر، فلا دلیل علی جریانها فی مقابل الخبر، کالبراءه والإحتیاط والتخییر. وأمّا الإستصحاب، فإنْ اُخذ من العقل ـ یعنی من باب إفادته الظنّ عند العقلاء ـ فلا إشکال فی أنه لا یفید الظن فی المقام، وإنْ اُخذ من الأخبار، فغایه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون الیقین. وأما الاصول اللّفظیّه کالإطلاق والعموم، فلیس بناء أهل اللّسان علی اعتبارها حتی فی مقام وجود الخبر الموثوق به فی مقابلها. فتأمّل.(۱)

أقول

والظاهر أنه تأمّل تدقیقی.

إشکال المحقق الخراسانی

وأشکل المحقق الخراسانی:(۲) بأنّ التشریع حاصلٌ، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ینسب ما یشکُّ فی صدوره من الشارع إلیه، إذْ لا ملازمه بین کون الخبر موردا للعمل عند العقلاء وکونه حجهً عند الشارع، ومع الشکّ یتحقّق موضوع

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۰ ـ ۱۰۱.

۲- ۲. درر الفوائد: ۱۲۴ ـ ۱۲۵.

التشريع، بل إنّ مجرّد احتمال رادعيّه الآيات يكفى لتحقّقه.

وأمّا الاصول العقلائيّه، فعدم تحقق الموضوع عند العقلاء لجريانها لا يلازم عدمه عند الشارع، والمفروض عدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ــ مثلاً ــ موجود، فهى جاريه.

وأمّا الإستصحاب، فإن كان اعتباره من جهه إفادته الظن النوعى عند العقلاء، فإنّ هذا الظن يعتبر ما لم يثبت الدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجيّه خبر الواحد بعدُ، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقه والحال هذه ــ موجبٌ لطرح الإستصحاب، وإنْ كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإنّ تلك الأخبار ــ لكثرتها وصحّه غير واحد منها سندا ــ موجبهٌ لليقين، فيتقدّم الاستصحاب على الخبر.

وأمّا الاصول اللّفظيّه، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العامّ بالخاصّ، من جهه اعتقادهم بحجيّته، لكنّ حجيّه خبر الواحد عند الشرع موردٌ للشك، للشك فى إمضائه للسّيره، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

قد يمكن تأييد كلام الشيخ: بأن من الأدلّه الرّادعه عن العمل بخبر الثقه ما يدلّ على حرمه التشريع، لكنّ رادعيّتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقه لا يبقى الشك، فلا

يتحقق التشـريع، وحينئذٍ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعدّ مشرّعا، بل لا يشكّون فى كونه مطيعا».

وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراسانى لا يرى أن الإستصـحاب مفيد للظن للنوعى، ولو كان يفيده، فإن خبر الثقه كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المسـاواه. فـالظن النوعى الحاصـل من الإستصـحاب غير بـاقٍ مع الإطمينـان الشخصـى أو الظن النوعى بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفاده أخبار الإستصـحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها سته أخبار فقط، وبعضها غير تام سندا، فتعدّ مستفيضه لا متواتره، فكيف تفيد اليقين؟

رأى المحقق الخراسانى

قال رحمه اللّه: لم يردع عنها نبىّ ولا وصـىّ نبىّ، ضـروره أنه لو كان لاشـتهر وبان، ومن الواضـح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيّات أيضا.

فـإن قلت: يكفى فى الرّدع الآيـات النـاهيه والروايـات المـانعه عن اتبـاع غيرالعلم، وناهيك قوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

قلت: لا ـ يكـاد يكفى تلـك الآيـات فى ذلك. فإنه ــ مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عـدم كفايه الظن فى اصول الـدين. ولو سلّم، فإنما المتيقّن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره

ص: ۲۷۰

حجه ــ لا يكاد يكون الرّدع بها إلّا على وجه دائر، وذلک، لأن الردّع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسّيره على اعتبار خبر الثقه، وهو يتوقف على الرّدع عنها بها، وإلّا لكانت مخصّصهً أو مقيّده لها. كما لا يخفى.

أقول:

حاصله: إن رادعيّه الآيات متوقفه على عدم كون السّيره مخصصهً لها، لكن عدم كون السّيره مخصّصهً للآيات يتوقف على كونها ــ أى الآيات ــ رادعهً عن السيره. فالردع متوقف على عدم التخصيص، وهو متوقف على عدم الرّدع.

قال:

لا ـ يقال: على هذا، لا ـ يكون اعتبار خبر الثقه بالسّيره أيضا، إلّا على وجهٍ دائر، فإنّ اعتباره بها فعلًا يتوقف على عدم الرّدع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الرّدع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفى فى حجيّته بها عدم ثبوت الرّدع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفى فى تخصيصها لها ذلک، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السّيره المستمرّه فى مقام الإطاعه والمعصيه، وفى استحقاق العقوبه بالمخالفه، وعدم استحقاقها مع الموافقه، ولو فى صوره المخالفه للواقع، يكون عقلاً ـ فى الشرع متبّعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباع فى الشرعيّات. فافهم وتأمّل.(۱)

ص: ۲۷۱

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۰۳.

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السّيره مخصّصهً للآيات لا يتوقف على ثبوت عدم الرّدع، بل على عدم ثبوت الرّدع، فلا دور فی تخصيصها بالسّيره. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعهً عن السّيره متوقف على عدم كونها مخصّصهً للآيات واقعا.

الإشكال عليه

إنّ المهم فعلاً من الوجوه التی ذكرها هو: استلزام رادعيّه الآيات عن السّيره للدور، وأمّا الوجوه الاخرى، فسنتعرّض لها فيما بعد.

وقد أشكل على ما ذكره فی قضيّه الدور بوجهين:

الأوّل: إنه لو كان عدم ثبوت الرّدع كافيا فی صحّه تخصيص الآيات بالسّيره، لكان عدم ثبوت التخصيص كافيا فی الرّدع أيضا، ولا يظهر وجه لمنع التوقف فی أحدهما دون الآخر.

والثانی: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسّيره متوقف على حجيّتها المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفی فی التخصيص عدم ثبوت الرّدع على ما أفاده، بل لابدّ من ثبوت عدم الرّدع، فيكون التخصيص دوريّا. بخلاف الرّدع، فإنه غيرمتوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّه ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمتعيّن هو الإلتزام بكون الآيات رادعهً عن السّيره، لا أنّ السّيره مخصّصه للآيات.

ص: ٢٧٢

تأیید الإصفهانی

وقد أیّد المحقق الإصفهانی ما ذکره استاذه من توقّف مخصصّیه السّیره للآیات علی عدم ثبوت الرّدع، فقال: مبنی شیخنا الاستاذ قدّس سرّه فی الإکتفاء بنفس عدم ثبوت الرّدع هو: إنّ الشارع أحد العقلا، بل رئیسهم، فهو بما هو عاقل متّحد المسلک مع العقلاء، فهذا مقتض لاتّحاد المسلک، وردعه الفعلی کاشف عن اختلافه فی المسلک وأنه بما هو شارع له مسلک آخر. ومن الواضح أنّ ردعه الفعلی لا یکون کاشفا عن اختلاف المسلک لیختلّ به الکاشف الطبیعی عن اتّحاد مسلکه مع العقلاء من حیث أنه منهم. فعدم وصول الرّدع کاف فی الحکم باتّحاد المسلک لعدم المانع عن الحکم بالاتحاد.

وهذا هو الصحیح.(۱)

رأی الحائری الیزدی

وقال المحقق الحائری: بأنّ حجیّه السّیره منوطه بالعلم برضا الشارع وإمضائه، فعدم العلم الحاصل من قبل کاف فی عدم حجیّه السّیره، وإنْ کان ثبوت الردع بالآیات مستلزما للدّور.(۲)

أقول:

ویمکن تأیید مبنی المحقق الحائری: بأنْ لا ملازمه بین حجیّه الشئ عند العقلاء وحجیّته عند الشارع، من جهه العلم بأنّ للشارع فی کلّ واقعهٍ حکما، قد

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۴۹ _ ۲۵۰.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۹۴ _ ۳۹۵.

یکون موافقـا لمسـلک العقلاء وقـد لا یکون، ومنها حجیّه خبر الواحـد، فالواجب هو الفحص عن حکمه فیها وإحراز عـدم ردعه عن سیره العقلاء القائمه فیها، ولا یکفی عدم ثبوت الردع. فتأمّل.

رأی العراقی

وقال المحقق العراقی: بأنّ الآیات تصلح للرادعیّه عن السیره بتقریبین:

أحدهما: إنّه إذا کان عندنا دلیلان، وکان المقتضـی فی أحدهما تنجیزیّا وفی الآخر تعلیقیّا، أثّر التنجیزی أثره، وارتفعت صلاحیّه التعلیقی عن المانعیّه عن تأثیره. هذه هی الکبری.

وفیما نحن فیه: المفروض عموم قوله تعالی: «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» وتحقق السّـیره العقلائیه علی العمل بخبر الواحـد، إلاّ أن اقتضاء أصاله العموم للحجیّه فی الآیه تام و تنجیزی، والمخصّـص _ إنْ کان _ یمنع عن الإقتضاء؛ لا أن عـدمه متمّم لحجیّه العـام. أمّا السّـیره، فمع احتمـال وجـود الرّادع عنهـا لیس لهـا اقتضـاء الحجیّه، لوضوح أن تمـامیّه الإقتضـاء فیهـا مشـروط بعـدم مردوعیّتها، فحجیّتها معلّقه علی عدمها، فیتقدّم العامّ علی السّیره، لصلاحیّته للرادعیّه.

والثانی: إنّ السّـیره مشـروطه حجیّتها بعدم الرّدع، فعدمه شرط لها، والآیات تصلح للرادعیّه، ومعها ینتفی شرط حجیّه السّیره، وإذا انتفی الشّرط انتفی المشروط.(۱)

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۰۳ _ ۱۰۴.

الجواب

ويمكن الجواب:

أمّا التقريب الأول، ففيه:

إنه لا ـ كلام فى الكبرى، لكنّ تطبيقها هنا غير تام، لعدم تماميّه الحجيّه الفعليّه فى كلا الطرفين، لأنه كما أنّ حجيّه السّيره معلّقه على عدم الردع، كذلك حجيّه العام معلّقه على عدم المخصّص، فالعام والسيره من هذه الحيثيه على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعا فلا حجيّه للسيره، كذلك يحتمل كون السّيره مخصّصةً له فلا حجيّه له.

وأمّا التقريب الثانى، ففيه:

إنه موقوفٌ على وحده المرتبه بين النقيضين، أى كون الرّدع وعدم الرّدع فى مرتبه واحده، فإنْ تمّ هذا تقدّم الرّدع على السّيره وسقطت عن الحجيّه، لكنّ الإلتزام بوحده المرتبه فى النقيضين مشكل، لوجود الملاك لتقدّم عدم الرّدع وهو كونه شرطا، أمّا تقدّم الرّدع فلا ملاك له.

وأمّا القول: بأنّ المفروض تماميّه الإطلاق فى الآيات، وأصاله العموم متوقفه على عدم إحراز المخصص لا على عدم المخصّص، ونحن لم نحرز مخصصّيه السّيره، لكنّ عموم الآيات محرز، فهى رادعه عن السيره ولا دور.

فالجواب عنه هو: إنه قد تقرّر فى محلّه لزوم الفحص عن المخصص حتى حصول الإطمينان بعدمه، سواء كان للأخذ بأصلٍ عملى ــ كما فى الشبهات

ص: ٢٧٥

الحکمیه _ أو لفظی کما فیما نحن فیه، فلا یکفی عدم إحراز المخصّص، سواء کان الشک فی أصل التخصیص أو فی مخصصیّه الموجود.

إذن، لابدّ من الاطمینان بعدم السّیره، فلا یصح التمسّک بالعمومات مع احتمالها، کما لا یصح التمسّک بالسیره مع احتمال رادعیه الآیات عنها.

رأی المحقق الإصفهانی

وذکر المحقق الإصفهانی(۱): إنّ المقتضی فی طرف الآیات تام، لأنه غیر متقوّم بشیءٍ، بخلاف السّیره، فإن اقتضاءها للحجیّه متقوّم بعدم الرّدع، ولا ریب فی تقدّم ما هو تام الإقتضاء علی غیر تام الإقتضاء، فالآیات رادعه.

ثم أجاب رحمه اللّه عن ذلک:

أوّلاً: هذه الکبری مسلّمه فیما إذا لم یکن تمامیّه اقتضاء أحد الطرفین منوطةً بالطّرف الآخر، والإناطه فیما نحن فیه موجوده، لأنّ انعقاد العموم فی الآیات منوط بعدم مخصّصیه السّیره، واعتبار السیره منوط بعدم رادعیّه الآیات.

وثانیا: إن العقلاء یرتّبون الأثر علی خبر الثقه، وحینئذٍ، لا یعقل أنْ تکون سیرتهم قائمةً علی العمل بالعام المخالف للسّیره المذکوره والرّادع عنها، وإلّا یلزم تحقق البناء العقلائی علی المتنافیین. هذا بما هم عقلاء.

وأمّا بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحه للرّادعیه کالدلیل الخاصّ، لأنه مع الرّدع یکون مقتضی الإنقیاد للشارع هو المتابعه له والارتداع عمّا

ص: ۲۷۶

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۵۳.

نهی عنه، وإنْ كان حجةً عنـدهم بما هم عقلاء، هـذا إذا كانت السـيره مقارنه للعام. وأمّا مع تقدّمها على العام ــ كما نحن فيه ــ فهی حجّه، لأنّه قبل مجئ العام ــ المفروض كونه رادعا ــ كان مقتضـی الأصل التطابق بين رأی الشارع ومسلك العقلاء، فلمّا جاء العام كانت السـيره المتقدّمه إمّا خاصّا متقدّما أو يكون العام المتأخر ناسخا لها، وإذا دار الأمر تعيّن الأوّل لكون التخصـيص أكثر من النسخ، فالنتيجه: حجيّه السّيره، ومع وجودها لا يتم الإقتضاء للآيات، بل السيره مخصصّه لها.

إلّا أنه يعتبر فی حجيّه السّيره أن تكون بمرأیً من الشارع وكون موردها من الامور المرتبطه به وكونه متمكّنا من الرّدع مع عـدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غير معلوم... فيرجع الإشكال وتبقی العقده.

أقول:

هذا الذی ذكره المحقق الإصفهانی ــ فی وجه تقدّم السيره ونفی الدور ــ مذكور فی حاشيه شيخه على الكفايه.(١)

ولا يرد عليه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقه أمرٌ و تنجّز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاه بينهما، بل المنافاه بين عملهم بخبر الثقه ومدلول العمومات وهو النهی عن اتباع غير العلم.

ووجه عدم الورود هو: إن بناء العقلاء على تنجّز الظهور فی العام يعنی: العمل بالظهور المانع عن اتّباع غير العلم، وهو ينافی البناء على العمل بخبر الثقه.

١- ١. كفايه الأُصول: ٣٠٤.

إلاّـ أنّ فيما ذكره فى فرض العقلاء بما هم منقادون للشارع تأمّلاً، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلتزام بالتخصيص فى الخاصّ المتقدّم هو كون النسبه بينهما نسبه القرينه إلى ذى القرينه، فلا ينعقد الظهور فى ذى القرينه مع وجودها، ولم يكن العامّ ناسخا من جهه توقّف ذلك على جريان أصاله الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعا للشيخ. وبتعبير المحقق الاصفهانى ـ فى مباحث التعادل والتراجيح ـ النسبه نسبه الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلاّ مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص ـ الأظهر ـ لا يبقى موضوعٌ لحجيه الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخا؟

وحينئذٍ نقول:

إن السّيره قائمه على عدم العمل بالعامّ مع وجود الخاصّ ـ الأظهر أو القرينه ـ أمّا فى حال التقارن بين السيره والعام، فلا قرينيّه وأظهريّه، وعليه، يكون وجود السّيره ممنوعا أو مشكوكا فيه. وعلى هذا، يتوجّه على الإصفهانى أنه إذا كانت السّيره مقارنه يكون العام رادعا ولاـ يحتمل التخصيص، فلا قرينيّه للخاصّ أو أظهريّه فى مورد عدم التقارن، لكن مورد السّيره العقلائيّه هو خصوص الأظهريّه أو القرينيّه، ومع الشك فى قيام السّيره على تقدّم الخاصّ فى هذه الحاله، يتمّ المقتضى لأصاله العموم، وبه يتم ناسخيّه العام للسّيره.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأمّا إشكال الإصفهانى من جهه الشك فى جامعيّه السّيره لشرائط الحجيّه، فنقول:

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إبلاغ كلّ الأحكام فى أوّل البعثه، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّه حتى بالنسبه إلى الموضوع الواحد كالخمر مثلاً. لكنّ هذه الكبرى غير منطبقه هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعا عاما بخطابٍ واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الامور الإرتكازيه ويكفى أن يتبّه على ذلك، والآيات كافيه لهذا الغرض، خصوصا قوله تعالى «وَلا تَقْفُ» التى هى فى سوره الإسراء المكيّه. وعليه، فالآيات صالحه للرّادعيّه وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب

قال فى هامش الكفايه:

إن خبر الثقه متبع، ولو قبل بسقوط كلٍ من السيره والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقييده بها. وذلك لأجل استصحاب حجيّته الثابته قبل نزول الآيتين.(۱)

أقول:

وهل كانت السّيره فى الزمان السّابق على نزول الآيتين حجّةً؟

ثم إنه قد أشكل(۲) على هذا الإستصحاب بوجوه:

۱. إنه استصحاب فى الشبهه الحكميّه.

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۰۴.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۱۹۸.

وفیه: إن صاحب الکفایه یقول بجریان الإستصحاب فیها.

٢. إن مدرک هذا الإستصحاب هو الأخبار، فیعود الإشکال.

وفیه: إن صاحب الکفایه یری وجود ما یتیقّن بصدوره بین تلک الأخبار.

٣. إن تمامیّه هذا الاستدلال یتوقف علی ثبوت حجیه الإستصحاب، فلعلّ الشارع لم یمکنه الرّدع عنه.

وفیه: ما تقدّم فی الجواب عن إشکال الإصفهانی.

الإشکالات فی اقتضاء الآیات للرادعیّه

وأشکل فی الإستدلال برادعیّه الآیات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدین. قاله المحقق الخراسانی.

وفیه: إن بعضها مطلق کقوله «وَلا تَقْفُ» وبعضها معلّل فیفید العموم کقوله: «وَإِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا». وأیضا، ففی ذیل «وَلا تَقْفُ» جاء «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ» وهو ظاهر فی المسائل الفرعیّه.

والثانی: إنها ناظره إلی الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجه، وهذا هو القدر المتیقن لولا ـ أنه المنصرف إلیه. قاله المحقق الخراسانی.

وتقریبه: إن الإهمال غیرمعقول، وإطلاقها بالنسبه إلی الظن الحجه کذلک، فهی مقیده بالظن غیر الحجه.

وفیه: إن الکلام فی السیره العقلائیه غیر الممضاه، فإذا کانت من الظنون، فهی مما لم تقم علی اعتباره حجه بعدُ، فتندرج تحت الآیات.

والثالث: لقد كان عمل المتشرعه فى زمن الأئمه قائما على العمل بأخبار الآحاد، فلو كانت الآيات رادعه لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لا ـ دليل على عملهم بخبر الواحد بما هو خبر الواحد، فلعلّه كان محفوفا بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلاّ بما يثقون بصدوره.

خروج الخبر تخصّصا

وذكر المحقق الإصفهانى ـ بعد القول بتقدّم السّيره على العمومات من باب التخصيص ـ أنّ خبر الثقه خارج عن العمومات تخصّصا.

بيان الإصفهانى

قال ما حاصله: إن الآيات تنهى عن العمل بالظن بما هو ظن، وهى معلّله بأمرٍ ارتكازى وهو «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». ولكن عمل العقلاء بخبر الثقه هو من حيث أنه خبر الثقه ـ لا ـ من حيث أنه ظن ـ فَحصَل التباين بين موضوع الآيات و موضوع السّيره، وكان موضوع السّيره خارجا عن موضوع الآيات تخصّصا.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيات وموردها لا ـ تساعد هذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» وإنْ كان عامّا يشمل الفروع أيضا، إلاّ أن

مورده هو اصول الـدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآيه، والأخـذ بالظن فى اصول الـدين ممنوع، بخلاف خبر الثقه، فإنه حجّه فى اصول الـدين. وأمّا فى الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى «لا تَقْفُ» قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَـرَ...»، فهو يدلُّ على أنّ الخروج عن «المسـئوليه» لا يكون إلّا بواسطه «الحجّه». فإذن، لا يجوز العمل بخبر الثقه فى الفروع إلّا مع قيام الحجه، وهى إمضاء الشارع أو عدم ردعه عن العمل بخبر الثقه، فلا يكفى مجرّد خبر الثقه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إنه ليس الدليل الرّادع منحصـرا بالمانع عن اتّباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقه تخصّـصا، بل هناك أدلّه تـدلّ على وجوب التوقف فى كـلّ مـا لا يعلم، كقوله عليه السـلام: «من حق اللّه على العباد أنْ لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون».(١) ومقتضى هذه النصوص هو الرادعيّه عن العمل بما لا يعلم مطلقا ووجوب التوقّف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

وذكر الميرزا الخروج التخصّصـى حيث قـال: لأن العمـل بخبر الثقه فى طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلک طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا، فلا تصلح لأنْ تكون الآيات

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٣، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الرقم ٩.

الناهیه عن العمل بما وراء العلم رادعهً... .

وقال: وأمّا السیره العقلائیّه، فیمکن بوجهٍ أن تکون نسبتها إلی الآیات الناهیه نسبه الورود بل التخصّص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقه لیس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلی احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقه خارج بالتخصّص...

قال: وإنْ منعت عن ذلک، فلا أقلّ من أنْ یکون حال السیر وسائر الأدلّه الدالّه علی حجیّه خبر الواحد من کونها حاکمهً علی الآیات.(۱)

بیان الحائری

وقال الحائری الیزدی: نهی الشارع عن العمل بغیر العلم بنظر العرف والعقلاء محمول علی غیر صوره الإطمینان والوثوق الذی فرض کونه عندهم بمنزله العلم.(۲)

أقول:

ولا یخفی الفرق بین بیان المیرزا وما ذکره الإصفهانی فی تقریب التخصّص.

یقول المیرزا: إن الآیات لمّا کانت ملقاهً إلی العرف العام، فالمراد من «العلم» فی الآیه هو الأعمّ من العلم العقلی والعرفی، وخبر الثقه علمٌ عرفا، فهو خارج عن الآیه تخصّصا.

۱- ۱. فوائد الأُصول ۳ / ۱۶۱ _ ۱۶۲.

۲- ۲. درر الفوائد: ۳۹۴.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائرى هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء علما حقيقيّا، والحائرى يراه علما عرفيّا.

أقول:

لا يخفى أنّ «الورود» هو الخروج الموضوعى حقيقةً ووجدانا مع إعمال التعبّد من جانب الشّرع، ومثاله خبر الواحد وقاعده قبح العقاب. و«الحكومه» هى الخروج التعبّدى لا الوجدانى، كالتعبد بأن زيدا ليس بعالم، فيخرج عن أكرم العلماء تعبّدا. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجدانا، فزيد الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبّد.

ثم إنه يردُ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّه _ من الآيات والروايات _ تفيد جعل الأحكام بنحو القضيّه الحقيقيّه، فكلّ فرد من أفراد المكلّفين يجب عليه التوقّف عند كلّ موردٍ ليس فيه علمٌ. إلاّ أنّ الكلام فى أنّ هذا «العلم» الذى لا يجوز العمل بدونه، هل هو العلم الشخصى أو النوعى؟

لا يخفى وقوع الخلاف فى بعض الموضوعات فى الأحكام الشرعيّه هل هى مأخوذه على نحو الشخصيّه أو النوعيه، كما فى «الحرج» مثلاً، هل المنفى هو الحرج الشخصى أو النوعى؟

وإذا كان خبر الثقه مفيدا للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخصٍ من العقلاء أو أنه يفيده لنوع العقلاء؟

ص: ۲۸۴

تقدّم الخبر بالحكومه

بيان الميرزا

وذهب الميرزا فی الدوره اللّاحقه إلی التقدّم بالحکومه، قال: إن النهی عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجا _ کما هو الشأن فی کلّ قضیّه خارجیّه أو حقیقیّه _ والظن یتقوّم باحتمال الخلاف لا محاله، ومع وجود دلیل تعبّدی علی حجیّه أماره أو قیام سیره العقلاء علی العمل بها، یکون احتمال الخلاف ملغیً بالضروره، ولذا تقوم مقام القطع الطریقی أو المأخوذ فی الموضوع علی وجه الطریقیّه، ومعه یکون الخبر الموثوق بصدوره خارجا عن موضوع الآیات بالحکومه، کما أنه بدلیل الحجیّه یکون حاکما علی أدلّه الاصول. فالملاک فی تقدّم الأمارات علی الاصول بعینه موجود فی تقدّم السّیره العقلائیّه علی الآیات الناهیه عن العمل بالظن أیضا، فلابدّ فی مقام الرّدع من ورود أدلّه خاصه ناهیه عن العمل بالسّیره کما وردت فی باب القیاس، والمفروض انتفاؤها فی المقام.(۱)

بیان العراقی

وقال العراقی: والآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم غیر صالحه للرّدع عن بنائهم بعد کون عملهم به من باب تتمیم الکشف وکونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلی احتمال الخلاف، إذ لا یکاد یرون العمل به حینئذٍ من

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۲۰۲.

باب العمل بغير العلم كی يصلح الآيات للردع عن ذلک، فلابدّ حينئذٍ فی فرض عدم رضائه بذلک من ردعهم ببيانٍ آخر.(1)

وفيه

إنه قد تقرّر أن الحكومه تصرّف أحد الدليلين تعبّدا فی موضوع أو محمول الدليل الآخر توسعةً أو تضييقا _ وإنْ لم يكن بلسان الشارحيّه والمفسّريه _ كتصرّف «لا ربا بين الوالد والولد» فی أدلّه حرمه الربا، وكتصرّف: «الطواف بالبيت صلاه» فی «لا صلاه إلّا بطهور». هذا أوّلاً.

وثانيا: يُعتبر فی الحكومه أن يكون الدليلان صادرين من الحاكم الواحد، إذْ لا يعقل أن يتصرف حاكمٌ فی خطابات الحاكم الآخر.

وفيما نحن فيه: الحاكم باعتبار خبر الثقه هو «السّيره العقلائيّه» والحاكم بعدم اعتباره لكونه غير مفيدٍ للعلم هو الشارع بقوله: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ». وحينئذٍ لا تتمّ الحكومه بين الدليلين. نعم، لو كانت السيره ممضاه كان الحاكم فيها متّحدا.

هذا من جههٍ.

ومن جهه اخرى: السّيره العقلائيّه ما لم يتمّ الإمضاء لها ليس لها تعبديّه لكونها سيره العقلاء ليس إلّا، فكيف يتصرّف عمل العقلاء بما هم عقلاء فی حكم الشارع؟

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۱۳۸.

الحلّ النهائی

وبعد الفراغ عن الطرق التی ذکرها الأکابر لحلّ المشکل والمناقشه فیها، یبقی طریقان:

أحدهما: ما أشار إلیه العراقی وصرّح به المیرزا، من أنه لو کان الشارع غیر راضٍ بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الرّدع القاطع ــ کما فعل بالنسبه إلی القیاس ــ .

قال المیرزا: «بل الرّدع عنه یحتاج إلی قیام الدلیل علیه بالخصوص، بل لابدّ من تشدید النکیر علی العمل به کما شدّد النکیر علی العمل بالقیاس، لاشتراک العمل بالقیاس مع العمل بخبر الثقه فی کونه مما استقرّت علیه طریقه العقلاء وطبعت علیه جبلّتهم».

وتوضیحه:

إنّ هذه الآیات ــ بناء علی مانعیّه القدر المتیقّن فی مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق ــ غیرمطلقه، بل هی مختصه بالمنع عن الظن فی اصول الدین ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهه. ومن جهه اخری: إنّ احتفاف هذه الآیات بالإرتکاز العقلائی والسّیره العملیّه من العقلاء بالعمل بخبر الثقه فی جمیع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فیها، فتختصّ باُصول الدین کذلک.

فمع وجود هاتین الجهتین المانعتین من انعقاد الإطلاق ــ وإنْ کنّا لا نقول بالاولی ــ وقلّه عدد الآیات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلی المناقشات المذکوره، کیف تصلح لأنْ تکون رادعةً عمّا استقرّت علیه طریقه العقلاء وطبعت علیه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الرّدع عن العمل بخبر الثقه لردع عنه برادع خاصٍّ قویّ

قاطع، كما فعل بالنسبه إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقه، ومع ذلك قد ورد (۵۰۰) روايه فى المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهى كذلك نستكشف عدم الرّدع.

والثانى: أن يقال بأنّ المراد من «ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو «ما ليس لك به حجه»، فيكون المراد من الآيه: لا تقف ما ليس لك عليه حجّه، وخبر الواحد عند العقلاء حجه، فهو خارج عن الآيات تخصّصا.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآيه، ورفع اليد عن أصاله الظهور بلا دليل غير جائز.

لأنّا نقول: إنّ فى الآيات قرينهً على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر فى محلّه من أن الحكم إذا عُلّل كانت العلّه تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأنّ العلّه قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كلّ مسكر فى قوله: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع لـ«الحرمه». وهذه الكبرى منطبقه هنا. وذلك لقوله تعالى ــ بعد النهى عن اتباع الظن ــ «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» فكان المنهى عنه «ما لا يغنى من الحق شيئا» ومن الواضح أنّ «الحجه» تغنى من الحق.

وكذلك قوله تعالى «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...» بعد قوله: «لا تَقْفُ...»، فإنّه علّه للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئوليّه». ومن الواضح أنّ من عنده «الحجه» يخرج عن عهده «المسئوليّه».

فظهر أنّه لا خصوصيّه «للعلم» بل الخصوصيّه للحجّه، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجّه، والحجّه حقٌّ ومخرجٌ عن المسئوليّه.

وخبر الواحد وإنْ لم يكن «علما» فهو «حجه»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجه، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعلّ هذا الوجه أولى من الوجه الأوّل، لإمكان توجّه المناقشه فيه: بأنّ قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإنّ القياس كاد أن يكون هو الأساس في الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاه وروّجه الولاه والسلاطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أمّا خبر الواحد، فليس بهذه المثابه، ولا تترتب على العمل به تلك المفسده، فلم يحتج الرّدع عن العمل به إلى تلك الشدّه والمكافحه الأكيده. فتأمّل.

الكلام في حدّ السيره

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في حدّ هذه السيره، هل هي قائمه على العمل بخبر الثقه، أو هي قائمه على العمل بالخبر الموثوق به وإنْ لم يكن راويه ثقه؟ وعلى الأوّل، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظن بالخلاف، أو غير مشروط بشئ؟

قال الشيخ: خبر الثقه المفيد للإطمينان حجّه.

إذن، فالعبره بالوثوق لا بالسّيره، والوثوق من أينما حصل فهو حجه، فسقط

ص: ٢٨٩

خبر الواحد عن الموضوعيّه. بل ادّعى المحقق الخراسانى أن هذا هو المستفاد من الأخبار المستدلّ بها على حجيه خبر الثقه.

والمهمّ هو البحث عن حدّ السيره، فنقول:

السّيره من الأدلّه اللبيّه، وكلّ دليل لبّى فالأصل الأوّلى فيه هو الأخذ بالقدر المتيقّن منه، فلابدّ من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أنْ لا يرتّبوا الأثر إلّا إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقن، وقد قيل: إنهم يرتّبون الأثر مطلقا، حتى لو أن أحدا لم يرتّب الأثر معتذرا بعدم حصول الوثوق يُذّم عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقه لا يخلو عن أربعه وجوه:

إفادته الظن الشخصى أو النوعى، أو إفادته الوثوق الشخصى أو النّوعى.

أمّا أن يقال: إنهم لا يعملون به إلّا إذا أفاد الظن الشخصى، فهذا خلاف الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأمّا أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعى، فهل المراد من ذلك: حصول الظن من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقه مفيدا للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثانى.

لكنّ الحق عدم دوران عملهم بخبر الثقه مدار حصول الظنّ مطلقا، بل الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعى، وسقوط احتمال الخلاف عندهم سقوطا عقلائيًا لا فلسفيّا، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف مستقبحا عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حجيّه الأمارات ليس إفاده الظن النوعى عند العقلاء.

ثمّ إنه لو كـان الخبر مفيـدا للوثوق النوعی وحصـل الظن الشخصـی علی خلافه، فإن العقلاء لا يـذمّون العامل بظنّه الشخصـی التـارک للعمـل بـالخبر المفروض إفـادته للوثـوق النوعی، نعم، يـذمّونه لو احتمـل الخلاف وأراد ترک العمـل بـالخبر من أجل الإحتمـال. فالسيره قـائمه علی عـدم الإعتنـاء باحتمـال الخلاف للخبر المفيـد للوثوق النوعی، وغير قائمه علی علی الاعتناء بالظن القائم علی خلافه. وأمّا لو شُکّ فی الخبر المفيد للوثوق النوعی، فتحقّق السّيره علی الإعتناء بالشکّ وعدمه مشکوک فيه، إلّا أنْ يکون الشک غير عقلائی، فلا يُعبأ به.

وأمّا الوثوق الشخصـی الحاصل من الخبر، فلا ريب فی اعتباره، لکنّ الحجيّه حينئذٍ للوثوق، أی العلم العرفی، ولـذا لو حصل من خبر غير الثقه، کان حجهً کذلک.

وتلخّص:

إن الملاک فی حجيّه الخبر بالسيره هو الوثوق النوعی لا الظن النوعی.

والوثوق النوعی مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائی علی خلافه، وإلّا فلا يکون حجه بالنسبه إلی الشخص الظانّ.

ثم إنه لا سيره عقلائيّه علی العمـل بخبر الإمـامی الممـدوح، کمـا فی الإصـطلاح المعبَّر عن خبره بـ«الحسن»، لعـدم حصول الوثوق النوعی من خبر من لم ينصّ علی وثاقته، بناءً علی اعتبار الوثوق المخبری.

ثم إذا کان الملاک هو الوثوق النوعی، فقول صاحب الکفايه ــ بعد جعل

الإعتبـار من بـاب الوثوق بالصّـدور ـ : «لعـدم اختصـاص دليل اعتبار خبر الثقه ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعـدم صـدوره أو ظن بعـدم إراده ظهوره»(۱) ينـافى كون الاعتبـار من بـاب الوثوق بالصّـدور، لأنـه مع وجود الظنّ بالخلاف لا وثوق بالصّدور.

ويقع الكلام حينئذٍ فى أثر إعراض المشهور، لأنْ إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظنّ بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثوق النوعى بالصّدور، فالإعراض رافع له، ولذا كان المشهور بين الأصحاب موهنّيه إعراض المشهور، ومن هنا يرد على صاحب الكفايه القائل بالإعتبار بالوثوق بالصّدور، كيف لا يرى الإعراض مضرّا؟

وهذا التنافى موجود فى كلمات الشيخ وغيره أيضا.

يقول الشيخ فى بحث الاستدلال بالسيره: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان».(۲)

ويقول فى بحث الاستدلال بالأخبار: «إلاّ أن القدر المتيقّن منها خبر الثقه... ويقبّحون التوقّف فيه».(۳)

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال فى عدم الوهنيّه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعى».(۴)

ص: ۲۹۲

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۳۳.

۲- ۲. فرائد الأُصول ۱ / ۳۴۶. الطبعه الحديثه.

۳- ۳. المصدر ۱ / ۳۰۹.

۴- ۴. المصدر ۱ / ۵۹۶.

ومع ذلک یقول فی باب التعادل والتراجیح: «ثم إنّ التعارض علی ما عرفت من تعریفه لا یکون فی الأدلّه القطعیّه،... ومنه یعلم عدم وقوع التعارض بین الدلیلین یکون حجیّتهما باعتبار صفه الظنّ الفعلی، لأن اجتماع الظنّین بالمتنافیین محال... والمراد بقولهم إنّ التعارض لایکون إلاّ فی الظنّین، یریدون به الدلیلین المعتبرین من حیث إفاده نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول فی ذلک، لأن أغلب الأمارات بل جمیعها عند جلّ العلماء... معتبره من هذه الحیثیّه، لا لإفاده الظنّ الفعلی بحیث یناط الاعتبار به...(۱)

وهل إنّ عمل الأصحاب بخبرٍ غیر معتبر یوجب اعتباره وجبر ضعفه کما ذهب إلیه المشهور کذلک؟

لقد تقدّم أنْ المعتبر هو إفاده الخبر للوثوق النوعی، وقد ذکروا أن عمل الأصحاب بخبرٍ یفیده من جهه أنه لولا الدلیل المعتبر أو القرینه القویّه بالخبر الضعیف لما عملوا به.

وهذا الکلام له وجهٌ، إلاّ أن المشکله هی أن لا یکون ذلک الدلیل الذی اعتمدوه ولم یصل إلینا، أو القرینه التی لا نعلم بها، صالحهً للاعتماد عندنا.

ومن هنا کان التحقیق هو التفصیل بین الإعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غیر جابر، خلافا للمشهور القائلین بکلیهما، وللسیّد الخوئی المنکر لکلیهما.

۱- ۱. فرائد الأُصول ۴ / ۱۷ _ ۱۸. الطبعه الحدیثه.

وعلى الجمله: فإن المعتبر هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفى فى ذلك كون المخبر موثّقا، فالروايه الموثقه معتبره كالصحيحه، ولا حاجه لأن يكون المخبر عدلاً، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيده خبر الثقه قبيح فى ارتكازات العقلاء، وهى القرينه الحافّه بالخطابات الملقاه إلى العرف من الأوامر والنواهى، المانعه من انعقاد الإطلاق فيها. مثلًا: دليل تنجيس النجس بالملاقاه ليس مطلقا من حيث الرطوبه، من جهه احتفافه بالإرتكاز العقلائى القائم على اشتراط الرطوبه المسريه، فالملاقاه بلا رطوبه مسريه غير موجبه للنجاسه، مع خلوّ الأدلّه الشرعيّه عن هذا الشرط.

ومن هنا نقول أيضا فى حلّ مشكله رادعيّه الآيات عن السّيره العقلائيه: بأنّ الإرتكاز العقلائى بقبح التوقف عن قبول خبر الثقه يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمه عليها السيره العقلائيّه.

وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكله.

فإن قلت: الإستقباح المذكور محكوم بإطلاق الأدلّه.

قلنا: إنه يستلزم الدّور، لتوقف انعقاد الإطلاق فى الآيه على عدم منع هذا الإرتكاز العقلائى، وعدم منعه يتوقف على حكومه الإطلاق عليه.

وإلى هنا ظهر حدّ حجيّه خبر الواحد الثقه من باب السيره العقلائيّه.

وأمّا بناءً على حجيّته من باب الروايات، فإنْ كان لقوله: «ثقه آخذ عنه معالم دينى؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقه حجه على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجبا لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تماميّه

الإطلاق فی مثله، بل السؤال والجواب واردان فی مورد الإرتکاز العقلائی الذی ذکرناه، فالإطلاق غیر منعقد.

وعلیه، فالإستدلال علی حجیّه خبر الثقه بالسّیره العقلائیّه أو بالأخبار ینتهی إلی نتیجهٍ واحده.

وجوه القول باعتبار العداله

وبقی الکلام فی أدلّه باعتبار العداله فی الراوی، وهی وجوه:

۱. إن خبر العدل هو القدر المتیقّن فی الخروج عن الأدلّه الناهیه عن العمل بما وراء العلم.

وفیه: قد عرفت خروج خبر الثقه أیضا، والأخذ بالقدر المتیقن موقوف علی تمامیّه الاطلاق فیها.

۲. إنّ العمل بخبر الثقه غیر العادل مخالف لظاهر الآیه المبارکه «أَ فَمَنْ کانَ مُوءْمِنًا کَمَنْ کانَ فاسِقًا لا یَسْتَوُونَ».(۱)

وفیه: إنّ الدلیل القائم علی حجیّه خبر الثقه دلیلٌ علی عدم إراده الإستواء من جمیع الجهات.

۳. إن منطوق آیه النبأ وجوب التبیّن من خبر الفاسق. أی سواء أفاد الوثوق أوْلا.

وفیه: إن المأمور به فی الآیه هو وجوب التبیّن، وخبر الثقه بیان بالسّیره

۱- ۱. سوره السجده: الآیه ۱۸.

العقلائيه، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجيّه خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجيّه خبره هو الأخبار.

۴. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والرّكون إليه منهيٌّ عنه بقوله تعالى: «وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا...».(۱)

وفيه: إن الرّكون لغه هو السّكون والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنْ ليس كلّ فاسقٍ بظالم عرفا. فالدليل أخصّ من المدّعى. على أنّ الشبهه فى «الركون» مفهوميّه، واندراج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلى على حجيه خبر الواحد

اشاره

واستدلّ من العقل لحجيّه خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل

اشاره

العلم الإجمالى

العلم الإجمالى، وهو إنه لا شك ــ بالنظر فى أحوال الرواه ونقله الأخبار عن الأئمه الأطهار ــ فى صدور أكثرها عنهم عليهم السّلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواه والمدوّنون للأخبار يحتاطون فى هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء فى مرحله الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحدٍ ولا يكتبون عن كلّ كتابٍ إلّا بعد الوثوق، وفى مرحله الكتابه كذلك، فكانوا

۱- ۱. سوره هود: الآيه ۱۱۳.

يحتـاطون بشـدّه حتى لا يقع نقصان أو زياده، كانوا يقرأون الكتاب على الشـيخ، وبعـد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكـذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ ممّن هو ثقه لكنه يروى عن الضـعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوى عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجمله، فإنّـا نعلم علما إجماليّا بصـدور طائفهٍ هى أكثر رواياتنا الموجوده بين أيـدينا عن النبى وآله الأطهار، نقطع بصـدور هذه العِدّه منها عنهم، ومقتضـى القاعده فى موارد العلم الإجمالى هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسـر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزّل إلى الظن والأخذ بكلّ خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ(۱) على هذا الإستدلال:

أوّلاً: إن هـذا العلم الإجمالى يكشف عن الحكم الواقعى، فلا موضوعيّه للأخبار بما هى أخبار، فالـذى يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكـام الشـرعيّه، ومن المعلوم أن الأحكـام ليست فى مورد الأخبـار فقـط، بل توجـد فى موارد الأمارات الاخرى أيضا، فالدليل أعم من المدّعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانيا: إن نتيجه العلم الإجمالى هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار،

۱- ۱. فرائد الأصول : ۱۰۳-۱۰۴.

فكلّما ظن بمضـمونٍ منها ـ ولو من جهه الشـهره مثلًا ـ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم اللّه فلا يؤخذ به وإنْ كان مظنون الصّدور. فكانت العبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظنّ الصّدور.

وثالثا: إن مقتضـى هـذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشـرعى، لأنه الـذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصّادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشّيخ: إنّ هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره الروايات الموجوده بين أيدينا، ويعبّر عنه بالعلم الإجمالى الصغير.

والثـانى: هـو العلم الإجمـالى بوجود الأحكـام الشـرعيّه فى دائره مجموع مـا بأيـدينا من الأخبـار ومن الأمـارات الأُخر، كالشـهره والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالى الكبير.

وأمّا العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشـرعيّه بين الـدائره الكبيره مع المشـكوكات والموهومات ـ بأنْ يكون هذا العلم الإجمالى هو الكبير ويكون الثانى متوسطا ـ فإنّه منحلٌّ بالمتوسّط، فلا يبقى إلّا العلمان الإجماليّان، ولا ثالث لهما.

ثم إنّ هذين العلمين باقيان على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصّغير، وحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال، لِما تقدّم من الإشكال.

ص: ۲۹۸

وقـد أوضـح الشـيخ الإشـكال: بأنّا لو فرضـنا عزل طائفهٍ من الأخبار، وضـممنا إلى الباقى منها مجموع الأمارات الاُخر، كان العلم الإجمالى باقيا على حاله.

وتلخّص: إن اللاّـزم مراعـاه العلم الإجمالى الكبير وعـدم الاقتصار على الصّـغير، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شـياه محرّمه فى قطيع غنم، بحيث تكون نسـبته إلى كـلّ بعضٍ منهـا كنسـبته إلى البعض الآـخر، ثم علمنا بوجود شـياه محرّمه بين خصوص طائفهٍ خـاصّه من تلـك الغنم ـ كالشـياه السّوداء مثلاًـ ـ بحيث لولم يكن من الغنم إلاّ هـذه لعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضا، ففى هذه الصّوره، لابدّ من إجراء حكم العلم الإجمالى فى تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنّه إذا بطل وجوب الإحتياط للعسر والحرج.

رأى الميرزا

وقـد أيّـده الميرزا وقرّب مـدّعاه بمثـالٍ آخر وهو: إنه لو كـان آنيهٌ ثلاثه فى الجانب الشـرقى من الـدار، وثلاثه اخرى فى الجانب الغربى، ثم علم إجمالاً بإصابه أحـد الشـرقيّه قطره من الـدم، وعلم إجمالاً أيضا بأنه قـد وقعت فى نفس الآن قطرهٌ اخرى من الدم إمّـا فى إنـاء آخر من الشـرقيّه أو إنـاءٍ من الغربيّه، ففى هـذه الحـاله، لا تكون الآنيه الغربيّه طرفا للعلم الإجمالى، لاحتمال سـقوط القطره الثـانيه فى الشـرقيّه، لكنّ ضمّ الغربيّه إلى الشـرقيّه يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعـد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالى فى الشرقيّه، وتكون الآنيه الستّه كلّها موردا للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيّه ينحلّ العلم الإجمالى بنجاسه

إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين فى خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، كما لا يعلم بنجاسه أحد الغربيّه، لكنّ العلم الإجمالى بنجاسه إحدهما يتحقّق بضمّ الغربيّه إليهما.

وحـال الأمـارات الظنّيه مع بقيّه الأخبـار بعـد عزل طـائفهٍ منهـا، حـال الآـنيه بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار.(١)

رأى المحقق الخراسانى

وذهب المحقّق الخراسانى إلى انحلال العلم الإجمالى، وسقوط إشكال الشيخ، ولابدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الاولى: الإنحلال تارةً: حقيقى، وهو على قسمين: حقيقى وجدانى، فلا موضوع له وجدانا. وحقيقى تعبّدى، فلا موضوع له بالتعبّد الشرعى. واخرى: حكمى، بأنْ يكون العلم موجودا، فهو موجود موضوعا لكنه بلا أثر.

والثانيه: إن العلم الإجمالى يتشكّل دائما من القضيّه المنفصله، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجدانا وإمّا تعبّدا وإمّا حكما.

والثالثه: إن كان الأمر دائرا بين الأقل والأكثر، فإنّ الأقل هو المتيقّن.

والرابعه: إن كـان هناك علمان إجماليّان أحـدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضـيق، تحقّق الانحلال بمجرّد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمه خمسه من الشياه، ثم حصل اليقين بكون ثلاثه من الخمسه فى الشياه السّود، لم

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٥ _ ٢٠٦.

يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسه على الثلاثه، بخلاف ما إذا علمنا بحرمه خمسةٍ من السّود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالاً بوجود حرام فى القطيع، وتردّد العدد بين الخمسه والثلاثه، ثم علمنا بوجوده فى السود وتردّد كذلك بين الخمسه والثلاثه، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالى من أجل احتمال الانطباق، لوحده العدد.

ولا يخفى عدم الفرق فى سبب الحرمه، كأنْ يكون الوطى أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكمى.

بعد الفراغ من المقدّمات:

هناك علم إجمالى بوجود الأحكام فى دائره الكتب الأربعه، فبعضها صادر قطعا، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر ـ غير الارتباطيين ـ. وهناك علم إجمالى آخر أعمّ من الكتب الأربعه من كتبنا ومن الشهره الفتوائيه والإجماعات المنقوله، وهى أيضا مردده بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقلّ فى العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا فى مثال الشّياه، فالعلم الإجمالى الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقّن واشتغال الذمّه بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكمى.

هذا، ويبتنى كلام صاحب الكفايه على الامور التاليه:

١. العلمان الإجماليان عرضيّان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا فى الأخبار.

٣. إحتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهه فى غيرها بدويّه.

ص: ٣٠١

وبمـا ذكرنـا يظهر عـدم انطبـاق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسـبه إلى الآ ـنيه الشـرقيّه بوقوع القطره الاـولى، فلو أرادت الثـانيه تنجيز التكليف بالإجتنـاب عنها يلزم المحـذور المـذكور، وحينئـذٍ، يكون التكليف بالنسـبه إلى الغربيّه مشـكوكا فيه بالشك البدوى. اللهم إلّا أن يقال بعدم تماميّه هذا المطلب فى العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقّق فى محلّه خلافه.

بيان المحقق الإصفهانى

وقـال المحقق الإصـفهانى فى تقريب الوجه العقلى: تقريبه على وجهٍ لاـ يرد عليه مـا أورده شـيخنا العلّامه الأنصارى هو: إن العلم الإجمـالى ـ وإنْ كـان حاصـلاً بثبوت تكـاليف واقعيّه فى مجموع الروايـات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقوله والشـهرات وأشـباهها، ضـروره أن دعوى عـدم العلم بمطـابقه بعض الإجماعـات المنقوله والشـهرات للواقع خلاـف الإنصاف جـدّا ـ إلّا أن مجرّد تضـمّن بعض الإجماعـات المنقـوله وبعض الشـهرات لتكـاليف واقعيّه لايجـدى، لاحتمـال توافقهـا مع مـا تضـمّنه الأخبـار الصّادره واقعا، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله والشهرات المتوافقه مع جمله من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيّه فيما عداها بعيدا.

فالإلتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وساير الأمارات، لا يقتضى

ص: ۳۰۲

الإحتياط فى تمام الأطراف، لمكان احتمال الإنطباق على ما تضمّنه الأخبار، فلا علم إجمالى بتكاليف اخر زياده على ما فى الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ هنا وفى تعليقته الأنيقه على الرسائل، ليس مبتيًا على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات وغيرها، بل مبنى على عدم تأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجّز، لا مانعيّه العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجّز، كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجه المعتبره على بعض الأطراف.(١)

أقول:

إنْ كان المعلوم بالإجمال فى الكبير أكثر منه فى الصغير، فلا شبهه فى عدم الإنحلال، لأنّ المقتضى لتأثير العلم فى الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأمّا على مسلك صاحب الكفايه، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القدر المتيقّن من الأحكام فى الشريعه المقدّسه موجودا فى دائره الأخبار المعلوم صدورها عن أهل العصمه وإنْ احتمل وجود شيئ فيما عداها. لكنّ احتمال انطباق الكبير على الصغير يوجب الإنحلال، لأن قوام بقاء العلم الإجمالى هو القضيّه المنفصله ــ أىْ وجود المعلوم بالإجمال فى كلّ طرف على السواء ــ وبمجرّد كون أحدها محتملاً ينحلّ العلم، لكون الشك فيه بدويًا.

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٥٥.

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالى ليس على أثر القصور فى المقتضى أو وجود المانع، بل إنه لا يوجد العلم الإجمالى أصلاً فى طرف الدائره الكبيره. فقوله: «ليس مبتيًا على عدم العلم» فيه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أنْ لا وجود للعلم الإجمالى على مسلك المحقق الخراسانى.

على أنْ لازم تقريبه وجود العلم فى طرف الأكثر مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر وعدم تأثيره لقصور المقتضى، والحال أنهم لا يقولون بذلك كبرويّا.

وصاحب الكفايه وإنْ ذكر كلمه «المانع»، لكنْ ليس مراده مانعيّه العلم الإجمالى الصّغير عن الكبير، بل مراده ما ذكرناه، ولا مناص من حمل كلامه عليه لو فرض عدم كونه ظاهرا فيه.

وعلى الجمله، فإنّ القول بالإنحلال لا يكون إلّا عن طريق جعل المورد من الأقل والأكثر، وهذا هو مراده من مجموع كلماته فى الكفايه والحاشيه.

بقى الكلام فى قول الشيخ:

«والحاصل: إن معنى حجيّه الخبر كونه دليلاً متبعا فى مخالفه الأُصول العمليّه والاصول اللّفظيّه مطلقا، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور».

أقول

لابدّ من تحقيق المطلب فى مقامين:

المقام الأوّل: الاصول العمليّه

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالی بتكاليف شرعيّه حملتها الأخبار، فالأحكام إمّا إلزاميّه أو ترخيصيّه، والحكم الإلزامی يكون فی مقابله: تارةً أصل موافق للخبر فی إثبات الحكم، واخری: أصل نافٍ له، والأوّل إمّا محرز كالإستصحاب، وإمّا غير محرز كالبراءه.

فإن كان الأصل نافيا للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم علی حكمٍ إلزامی، فالأصل غير جارٍ عملاً لأنه مع العلم الإجمالی بالتكليف الإلزامی، لا مجال لجريان الأصل.

أمّا بناءً علی وجوب العمل بالخبر من جهه العلم الإجمالی، فإنّه وإنْ كان الموضوع للأصل _ وهو الشك _ موجودا، لكنّ العلم الإجمالی مانع عن جريانه، لأنه إنْ جری فی بعض الأطراف دون بعضٍ، لزم الترجيح بلا مرجّح، وإنْ جری فی الجميع، لزم المخالفه العمليّه للمعلوم بالإجمال.

وأمّا بناءً علی حجيّه الخبر من غير جهه العلم الإجمالی، فلا موضوع للأصل أصلًا، لفرض وجود الدليل علی اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً علی حجيّه الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلی الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطا من باب وجوب العلم الإجمالی، فإنّه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعا.

لكنْ بناءً علی الحجيّه، لابدّ من تعيين المبنی:

فإنْ قلنا: بأنّ مدلول أدلّه الإعتبار والحجيّه هو جعل الطريقيّه، أو قلنا: بأنه

جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثانى، يكون للشّارع حكم فى مورد الخبر، وعلى الأوّل، يوجد علم تعبّدى بالحكم الواقعى.

وإنْ قلنا: بجعل المنجزيّه والمعذريّه، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزا لا طريقا إليه.

فظهر عدم تماميّه القول بعدم جواز الإسناد مطلقا، بل لابدّ من تعيين المبنى والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضا: فبناءً على حجيّه الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذٍ أماره، ولوازم الأماره حجه. وأمّا بناءً على وجوب العمل به احتياطا ــ من باب العلم الإجمالى ــ فلا، لعدم حجيّه اللّوازم.

فظهرت ثلاثه فوارق ــ فى هذا الفرض ــ بين ما إذا كان ملاك حجيّه الخبر هو أدلّه الإعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالى، وأنه لابدّ على القول الثانى من التفصيل المذكور بين المبانى.

وإنْ كان الأصل نافيا للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامى، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالى، إمّا لعدم وجود المقتضى لقصور المجعول وعليه الميرزا، وإمّا للزوم المخالفه العمليّه، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق ــ على هذا المبنى ــ بين الأصل المحرز وغيرالمحرز.

وأمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجيّته بأدلّه الإعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

ص: ۳۰۶

والكلام فى جواز الإسناد وعدمه، كالكلام فى الصّوره السّابقه على المبانى.

وإنْ كان الأصل مثبتا للحكم الشرعى كالخبر، فلا يجرى الأصل لعدم الموضوع، سواء كان محرزا أو غير محرز، شرعيّا أو عقليّا.

هذا إن كان حجيّه الخبر بأدلّه الاعتبار.

وأمّا إنْ كان الخبر حجّهً _ أى يجب العمل به _ من باب العلم الإجمالى، ففيه تفصيل، لأنه إن كان الأصل المثبت للتكليف أصلًا عقليّا كالاشتغال، فالمقتضى لجريانه _ أى الشك _ موجود، والمانع _ وهو لزوم المخالفه العمليّه _ مفقود. وإنْ كان أصلًا شرعيّا محرزا كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا يجرى لقصور المجعول، كما عليه الميرزا. وأمّا بناء على عدم الجريان لوجود المانع عنه _ وهو لزوم المخالفه العمليّه القطعيّه _ فالأصل جارٍ، ومع الجريان _ يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى، فإنه من ناحيه الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإنْ لم يمكن من ناحيه الخبر، كما أن الملاقى لمستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه، مع أن الملاقى لأطراف العلم الإجمالى لا يكون محكوما بحكم الملاقى.

وإن كان الخبر نافيا للتكليف، ولكنّ الأصل تارهً: كذلك، واخرى: مثبت له، وعلى التقديرين يكون الأصل محرزا تارهً: واخرى: غير محرز.

فإنْ كان الأصل نافيا وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجرى، بناءً على حجيّه الخبر بأدله الإعتبار، وحينئذٍ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً على الطريقيّه أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حجهً، لأن مثبتات الأمارات

حجّه. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالى، فالموضوع للجريان ـ أعنى الشك ـ موجود والمانع مفقود، لأن المانع إمّا هو لزوم المخالفه القطعيّه، وإما عدم إمكان المحرز التعبّدى على خلاف المحرز الوجدانى، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإنْ كان الأصل النافى للتكليف محرزا، فإن كان المبنى عدم جريان الإستصحابين مع العلم بالخلاف فى أحدهما، لأن الإحراز الوجدانى ـ لكون أحدهما خلاف الواقع ـ لا يجتمع مع المحرزين التعبديين ـ فهو، وإنْ وقع الخلاف فى وجه عدم الجريان ـ . هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى. وأما بناءً على حجيّته بالأدلّه، فلا موضوع للأصل.

وإنْ كان الأصل مثبتا للتكليف والخبر نافٍ له، فإنْ كان حجيّه الخبر بالأدلّه، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإنْ كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالى، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزا، لزم ملاحظه المبنى ـ وعلى القول بالجريان كما هو المختار ـ يكون جاريا أيضا.

تنبيه

هل مع العلم بطهاره أحد الإنائين، يجرى استصحاب النجاسه فيهما، لكونها الحاله السّابقه وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفه حكمٍ إلزامى، لكنّ أحدهما خلاف الواقع؟

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا فی وجه ذلک.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالی، لأن مدلوله التعبّد ببقاء الحاله السّابقه، إلّا أن التعبّد بلسان إحراز الواقع فی كلٍّ من الأطراف، أی: أنت محرز للنجاسه _ مثلاً _ فی هذا الإناء وذاک، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجدانی لطهاره أحدها.

هذا فی الأصل المحرز.

وأمّا غير المحرز كالبراءه، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفه عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءه فی أطراف العلم الإجمالی إثباتی، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتی كما تقدّم.

وقال الشيخ: المانع إثباتی لا ثبوتی، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشک بل انقضه بيقين أخری» مع ذيله، لأن مقتضی صدره هو إبقاء النجاسه مثلاً، ومقتضی ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللّاحق، والمفروض تحقق اليقين وجدانا بالنقض فی أحد الأطراف.

وقال الخراسانی والعراقی بالجريان ما لم تحصل المخالفه العمليّه القطعيّه، فإذن يجری الإستصحاب _ فی بعض الأطراف _ وإنْ علمنا بمخالفه بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلّا لزوم المخالفه القطعيّه.

والوجه فی ذلک هو: إنّ كلّ طرفٍ من الأطراف واجدٌ لملاک الإستصحاب وهو اليقين السابق والشک اللّاحق، وأمّا العلم الإجمالی بطهاره أحد الإنائين _ مثلاً _ فقد تعلّق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلّق بشیء لا يتجاوز عن متعلّقه، إذنْ، لا

يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون فى صقع النفس، ومتعلّقه فى ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب فى كلّ طرفٍ بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلاّ إذا حصل المخالفه القطعيّه، فذلك هو المانع عن الجريان.

هذه هى الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقى _ القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم _ يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالى بصدور أخبارٍ عن الأئمه الأطهار عليهم السّلام، وهى تامّه فى الظهور والدلاله، ومع تماميّتها كذلك، فإنه فى كلّ موردٍ يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومه، لأنّ الخبر التام ظهورا ودلالهً يكون حاكما على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب فى جميع الأطراف لا يجتمع مع العلم الإجمالى بصدور بعضها، وجريانه فى بعضها دون بعضٍ ترجيح بلامرجّح. إذن، فمقتضى القاعده سقوط الأصل المحرز، وإنْ تمّ جريانه فى البحث الكلّى.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاه

أمّا نقضا، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقلى المثبت للتكليف كقاعده الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقلى كذلك محكومٌ بالأماره أو هى وارده عليه، فما الفرق؟

وأمّا حلاً، فإن صِرف وجود الأماره على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيّه تدور حجيّتها مدار كاشفيّتها عن المراد، فمثلاً: مع وجود العلم الإجمالى بوجود المخصّص على خلاف

العمومـات، لاـتجرى أصاله العموم فيها لسـقوطها عن الكشف عن المراد، وأمّا الاصول العمليّه، فملاک جريانها هو الشک، ففى الاستصـحاب اليقين السّـابق والشـک اللّاحق هو الملاک، والأماره ملاک تقـدّمها على الأصل هو رفعها للشک رفعا تعبـديّا، إمّا حكومةً وإمّـا ورودا. وهـذا هو الملاـک العـام. وهنـا الأمـاره معلومه بالإجمال وهى محتمله الإنطباق بالنسبه إلى موارد الاصول، والعلـم الإجمـالى بوجـود الأمـاره لاـيرفع الشـک مـن كـلّ طرفٍ طرفٍ بخصـوصه، لاـ وجـدانا ولاـ تعبّـدا، بـل يرفعه فى البعض الإجمالى، وحيث أنّ الشکّ موجود فالملاک لجريان الإستصـحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيّه الأماره المعلومه بالإجمال عن جريـان الإستصـحاب فى كـلّ واقعهٍ واقعهٍ من الأـطراف، وصـرف وجود الأمـاره على خلاـف الأصل غير اللّفظى ليس مانعا، وإلّا لكان اليقين الإجمالى مانعا بالأولويّه القطعيّه، بخلاف الأصل اللّفظى، لأنّ المخصّـص المعلوم بالإجمال وجوده يضـرّ بالكاشـفيّه، وهى ملاک الحجيّه للأصل اللّفظى، ومع جريان الإستصحاب فى جميع الأطراف لا تلزم المخالفه القطعيّه ولا العمليّه، لأن الكلام فى الأصل المثبت للتكليف.

المقام الثانى: الاصول اللّفظيه

ذكر المحقق الإصفهانى أن الاصول اللّفظيّه تسقط أمام الخبر، إنْ كانت حجيّته من باب أدلّه الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من بـاب العلم الإجمـالى، لأن الخبر المخصّـص أو المقيّـد يكون فى الصّوره الاولى أقوى حجيّةً، أمّا فى الصّوره الثانيه، فليس بحجهٍ، فلا وجه لسقوط الاصول اللّفظيّه، فلو كان

العام أو المطلق حاملاً لحكم إلزاميّ وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقى أنّ العلم الإجمالى بالمخصص أو المقيّد موجبٌ لسقوط الاصول اللفظيّه كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالى يتقدّم على العامّ الكتابى أو العامّ المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينه.

وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العـام تـارةً: مثبت للتكليف والخـاصّ نافٍ له، كما فى قوله تعالى «حَرَّمَ الرِّبا» و«لا ربا بين الوالـد والولـد»، والمفروض وجوب العمل بالخاصّ من باب العلم الإجمالى، وفى هـذه الصّوره لمّا كان الخاصّ مرخّصا، فإنه لابـدّ من الأخذ بمقتضـى العام من باب الإحتيـاط والإشـتغال، لأنّ العامّ أفاد الحكم الإلزامى والخاصّ الواجب العمل من باب العلم الإجمالى إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإنْ علمنا إجمالاً بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصّص لها، لكنّ العلم الإجمالى بوجود التكاليف الإلزاميّه بين العمومات يقتضى العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصص فى المثال ليس إلزاميّا، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الرّبا بين الوالد والولد أيضا.(١)

ص: ٣١٢

١- ١. ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقق البيع الربوى شـمله «حَرَّمَ الرِّبا» ويقتضـى حرمه أخذ الزياده أو بطلان البيع ــ على القولين ــ فلا يجوز التصـرّف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولد» يقتضـى الصـحّه وجواز التصرّف ووجوب تسليم مورد المعامله، فيقع الإشكال عملاً ويكون من أمثله الصوره الثالثه.

واخرى يكون العامّ ترخيصيّا والخاصّ حكم الزامى، مثل قوله عزّ وجلّ «أَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ»(۱) و«نهى النبى عن الغرر». فإن كان الخبر حجةً بالأدلّه، فلا ريب فى تقدّمه، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالى، فالوظيفه هى الإحتياط فى جميع الأطراف ومنها البيع الغررى. فالنتيجه إذنْ واحده.

وثالثةً: يكون العام والخاصّ حكمين إلزاميين، فهنا علمان إجماليّان يقتضيان الإحتياط بالإمتثال فى كلّ طرفٍ، إلاّ أنه غيرممكن، لأن أحدهما الوجوب والآخر الحرمه، فيدور الأمر بين المحذورين، والقاعده التخيير عقلاً.

ولا يخفى أنه فى دوران الأمر بين المحذورين خمسه أقوال، أحدها البراءه، إلاّ أنه لابدّ من القول بالتخيير فيما نحن فيه، لأن الحاكم بالدوران هو العقل، وحكم العقل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

وهذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل للدليل العقلى الذى اختاره الشيخ وعَدَل عنه.

الوجه الثانى

اشاره

ما ذكره فى الوافيه

وحاصله: إنا نعلم بتكاليف شرعيّه ونعلم ببقائها لا سيّما الضروريّات من الدين، ولا ريب فى أن طريق ثبوت أجزاء هذه التكاليف وشرائطها هو الخبر، فإذا لم يكن خبر الواحد حجةً لوقع العمل بتلك التكاليف والضروريّات على خلاف

۱- ۱. لا يخفى أن هذا من باب المثال، لأن الآيه وإنْ أفادت الترخيص لكنّ المترتب على البيع حكم الزامى، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسليم مورد المعامله.

الشرع. إذن، لابدّ من القول بحجيّه الأخبار الموجوده فی الکتب المعتمده التی عمل بها من غیر ردٍّ ظاهر لها.

وهذا الوجه یرجع إلی العلم الإجمالی بأنّ طائفهً من الأخبار التی دوّنت فی الکتب فی المعتمده حاملهٌ لأجزاء الأحکام وشرائطها لاسیّما الضروریات من الصلاه والصّیام ونحوهما، فلابدّ من العمل بها.

إشکال الشیخ

وأورد علیه الشیخ(۱) بما حاصله: إن هنا علمین إجمالیین، أحدهما: ما ذکر، والآخر: العلم الإجمالیبوجود روایات تحمل الأجزاء والشرائط فی خارج الکتب المعتمده، فمقتضی الوجه المذکور وجوب العمل بما فی الکتب المعتمده وغیرها.

الجواب

وقد یجاب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالی الکبیر الّذی ادّعاه الشیخ أوّل الکلام، ولو سلّم، فإنّه یتوقف إشکال الشیخ علی عدم انحلال الکبیر بالصّغیر.

وعلی الجمله، فإمّا ننفی تحقق العلم الإجمالی زائدا عمّا فی الکتب المعتمده، وإمّا ننفی شرائط تنجیزه، فیندفع الإشکال.

لکنْ یرد علی هذا الوجه:

أوّلاً: إن هذا الوجه یفید وجوب العمل بالأخبار المثبته للتکلیف فقط،

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۴ _ ۱۰۵.

والمدّعى حجيّه الخبر الأعم من المثبت والنافى له.

وثانيا: إنّ المطلوب إثبات حجيّه الخبر بحيث يتقدّم على الاصول العمليّه واللّفظيّه، وقد عرفت أنّ فيه تفصيلات واختلافات بحسب المبانى.

الوجه الثالث

ما ذكره فى الحاشيه

وملخّصه كما ذكر الشيخ:(۱)

إن وجوب العمل بالكتاب والسنّه ثابت بالإجماع بل الضروره من الدين والأخبار المتواتره عن أهل العصمه صلوات اللّه عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدلّه المذكوره، وحينئذٍ، فإنْ أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنّه على وجه يحصل العلم بها بحكمٍ أو الظن الخاصّ به، فهو، وإلاّ فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

قال الشيخ:

وهذا عباره اخرى عن دليل الانسداد الآتى.

هذا تمام الكلام فى الظنون الخاصّه. والحمدللّه

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۵.

الظنُّ المطلق

اشاره

ص: ۳۱۷

قد ذكرت وجوه عقلّيه لحجيّه مطلق الظّن، وهى أربعه:

الوجه الأوّل

ما فى الرسائل من أنّ فى مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنّه للضّرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصّغرى، فلأن الظنّ بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترک، كما أنّ الظنّ بالحرمه ظن باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسده فى الترک، كما أنّ الظّن بالحرمه ظنّ بالمفسده فى الفعل، بناءً على قول العدليّه بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل فى النهايه كلّاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.(۱)

وفى الكفايه(۲) ما حاصله: إنّ الظّن بالتكليف يستلزم الظّن بالضرر فى مخالفته، والعقل مستقلٌّ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۰۶.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۳۰۸.

العقليين أوْ لم نقل، لأن التحّرز عن الضرر المظنون بل المحتمل ممّا جبل عليه العقلاء كافّةً، بل ممّا فطر عليه كلّ ذى شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام فى «الصغرى» و«الاستلزام» و«الكبرى»، فنقول:

إن «الضّرر» هو إمّا «العقاب الاخروى» وإمّا «المفسده الدنيويه» وإمّا «النقص فى البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضرر هو «العقاب» فالملازمه المذكوره غير تامّه، بل الثابت هو الإحتمال حتّى فى صوره القطع. إلاّ أن يقال فى صوره القطع بالحكم الشرعى بوجود الظن بالعقاب، لأن المقتضى للعقاب على المخالفه موجودٌ غير أنه يحتمل الشفاعه والعفو، فيبقى الظن بالعقاب، أى: يتنزّل مع الإحتمال المذكور من القطع إلى الظن، وتكون الملازمه تامّةً فى هذه الصّوره، خلافا لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بالحكم الشرعى» إن كان ظنّا مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظنّ بالعقاب لما ذكرنا، وإنْ لم يكن معتبرا ـ لدليل خاصّ كما فى الظنّ القياسى، أو بالأدلّه العامّه الناهيه عن اتباع الظنّ أو غير العلم ـ فمخالفه هذا الظن غير ملازمه لاحتمال العقاب، فضلاً عن أن تلازم الظنّ به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاصّ أو العامّ على سقوط هذا الظن، وهذا يلازم ـ عقلاً ـ عدم مؤاخذه الشارع، فلا تصل النوبه إلى التمسک لعدم استحقاق

العقاب بقاعده قبح العقاب بلا بیان، لكون الدلیل القائم علی عدم اعتبار هذا الظنّ بیانا لعدم العقاب.

وتلخّص: عدم تمامیّه الصغری فی هذا الفرض.

وإنْ كان المراد من الضّرر هو «المفسده الدنیویّه»:

فإنّ هذا الدلیل إنما یتم علی مذهب العدلیّه القائلین بالحسن والقبح العقلیین ولایتم علی مذهب الأشاعره. هذا أوّلاً.

و ثانیا: إنّه یتوقّف علی تبعیّه الأحكام للمصالح والمفاسد فی المتعلّقات، وفیه كلام، فقد ذهب جماعه _ منهم المحقق الخراسانی _ إلی أنها تابعه لمصالح فیها.(۱)

وثالثا: یتوقف علی عدم تمامیّه الإطلاق فی أدلّه الاصول العملیّه المرخّصه، لأنه إذا كانت مطلقهً، كشف إطلاقها عن تدارك المفسده، ومن هنا قال الشیخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءه إن كانت مقطوعه الصّدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنّیه الصّدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعا: إن مقتضی عدم لزوم متابعه الظن للأدلّه الناهیه _ وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعه» لكونه القدر المتیقّن من تلك الأدلّه _ هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب علی عدم المتابعه، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

و خامسا: إن هذا الدلیل _ مع كلّ ما تقدّم _ أخصّ من المدّعی، لأن المصلحه

۱- ۱. انظر: فوائد الأُصول للمحقق الخراسانی، الفائده: ۳۳۷، كفایه الأُصول: ۳۰۹.

إنما توجد فی الأحکام الإلزامیّه، مع أن الکبری هی: وجوب دفع المفسده، ولیس هناک کبری مفادها وجوب جلب المنفعه والمصلحه. فیکون الدلیل مختصّا بالأحکام الإلزامیّه التحریمیّه.

وتلخّص: عدم تمامیّه الصغری فی هذا الفرض أیضا.

ثم الکلام فی الکبری، فإنّه إنْ کان الضّرر مأخوذا بالمعنی العامّ، اتّحدت المفسده معه، لکنّ المراد من الضرر فی لسان الأدلّه هو النقص المالی والبدنی والعرضی، والمفسده أعمّ من الضّرر، لأنها تعمّ المفسده الشخصیّه والنوعیّه والدنیویّه والاخرویّه. وکیف کان، فهل المفسده الشخصیّه یلزم دفعها بحکم العقل؟

إن العقل حاکم بلزوم دفع المفسده الشخصیّه التی کشف عنها الشارع، ولکنْ هل مظنون المفسده یجب دفعه عقلاً؟ إنّ کلّ من یقول بلزوم دفع الضرر المظنون یقول بلزوم دفع المفسده المظنونه، فلو قلنا بالعدم من جهه العمومات الناهیه عن اتباع الظن، والاصول المرخّصه، فلابدّ وأن تکون تلک العمومات کاشفهً عن تدارک الشارع.

و بعباره اخری: إن الأحکام الشرعیّه ألطاف فی الواجبات العقلیّه عند العدلیّه، فهی تابعه للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارهً: شخصیّه، واخری: نوعیّه، فتکون کبری الاستدلال تامّهً علی مذهب العدلیّه، فیما إذا کانت المصلحه والمفسده ملزمتین، وکان غرض المولی مترتبا علی تلک المصلحه أو المفسده، لکون العقل حاکما بلزوم حفظ أغراض المولی. لکنّ هذا کلّه إنما

يجرى فى الغرض الـذى قامت الحجه العقليّه أو الشـرعيّه عليه، ففى مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسـدهٍ ظنّيا معتبرا، والمفروض تمـاميّه أدلّه النهى عن اتبـاع الظنّ، ثبت أن الشارع لا يريـد الاتّباع، وحينئـذٍ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبه إلى الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضا غير تامه.

أمّا إن كان المراد من «الضـرر» هو «النقص فى البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخصّ من المدّعى، لأن الضـرر بهذا المعنى يتحقّق فى بعض الأحكام الشرعيّه فقط.

الوجه الثانى

إن الأخذ بغير الظنّ ــ وهو الشك والوهم ــ ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلًا، فيتعيّن الأخذ بالظن.

وفيه:

إنه يتوقّف على تنجّز التكليف ولزوم الأخذ بالظن أو بالشك أو بالوهم، فى مقام الإمتثال، كأنْ تتردّد القبله بين الجهات مع الظنّ بجههٍ، وفرض عـدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يـدور الأمر بين ترجيـح الظنّ أو الطرف الآخر، لكن الـدوران بينهما لا يتحقق إلّا بمقدّمات الإنسداد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمةً من مقدّمات قانون الإنسداد الآتى.

ص: ٣٢٣

الوجه الثالث

إن العلم إجمالاً ـ بوجود التكـاليف الإلـزاميّه الكثيره بين الشـبهات يقتضـى الإحتيـاط فيهـا، وذلـك يكون بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوما، وترك ما يحتمل الحرمه ولو موهوما، ولكنّ مقتضـى قاعـده نفى العسـر والحرج فى الشـريعه عـدم وجوب الإحتيـاط على النحو المـذكور، فيكـون مقتضــى الجمع بيـن دليـل نفى العسر و الحرج ودليـل وجـوب الإحتيـاط، هـو الأـخذ بالمظنونـات دون المشـكوكات والموهومـات، وهـذا مـا يعبّر عنه بـالتبعيض فى الاحتيـاط. ولو اريـد الأخـذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدّمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرّابع، وهو:

ص: ۳۲۴

قانون الإنسداد

اشاره

و يقع الكلام فيه فی مقامات:

المقام الأول

اشاره

فی مقدّمات الإنسداد

و هی عند الشیخ أربعه، وعند المحقق الخراسانی خمسه:

(الاولی) العلم الإجمالی بثبوت تکالیف فعلیّه.

و (الثانیه) إنسداد باب العلم والعلمی بالنسبه إلی کثیر من تلک التکالیف.

و (الثالثه) عدم جواز إهمال التکالیف الشرعیّه.

و (الرابعه) إن الأخذ بالإحتیاط غیر جائز أو غیر واجب. وإن الاصول ساقطه عن المرجعیّه، وکذا القرعه وفتوی الفقیه، فالطرق هذه کلّها منسده، لکنّ العمل بالتکالیف واجب کما تقدّم. إذن، لا مناص من الاکتفاء بالإطاعه الشکیه أو الوهمیّه أو الظنیّه، والأمر دائر بین هذه الامور.

و (الخامسه) أن تقدیم الشک والوهم فی العمل ترجیح للمرجوح علی الراجح وهو الظن. وهو قبیح.

ص: ۳۲۵

فیتعیّن الأخذ بالظن.

والشیخ لم یذکر المقدمه الاولی منها.

و ذکر الشیخ _ فی المقدمه الثالثه _ وجوها علی عدم جواز الإهمال، هی: (الإجماع) و(لزوم المخالفه القطعیّه والخروج من الدین) و(العلم الإجمالی).

فکان العلم الإجمالی بالتکالیف من أدلّه المقدّمه الثالثه عند الشیخ، لکنّ صاحب الکفایه جعله المقدّمه الاُولی.

وقد وقع ذلک موقع الکلام بین الأعلام:

رأی المیرزا

فقال المیرزا: بأنّ الشیخ أسقط هذه المقدّمه، نظرا إلی أنّ المراد من العلم بثبوت التکالیف إنْ کان هو العلم بثبوت الشریعه وعدم نسخ أحکامها، فهذا من البدیّهیات التی لا ینبغی عدّها من المقدّمات، فإنّ العلم بذلک کالعلم بأصل وجود الشارع. وإن کان المراد من العلم بثبوت التکالیف العلم الإجمالی بثبوتها فی الوقائع المشتبهه التی لایجوز إهمالها، فهو أیضا لیس من مقدّمات دلیل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التی تبتنی علیها المقدمه الثانیه علی ما سیأتی بیانه.

فالأولی الإقتصار علی ما ذکره الشیخ قدّس سرّه من المقدّمات الأربع.(۱)

ص: ۳۲۶

۱- ۱. فوائد الاُصول ۲ / ۲۲۶ وانظر: أجود التقریرات ۳ / ۲۲۳.

رأی الإصفهانی

لکنّ المحقق الإصـفهانی قال: بأنّ إسقاطها إنْ کان لأجل عدم المقدمیّه، فمن الواضح أنه لولاها لم یکن مجالٌ للمقدّمات الأخر إلاّ ـ بنحو السّالبه بانتفاء الموضوع، وإنْ کـان لوضوح هـذه المقـدّمه لـدلاله سـائر المقـدّمات علیهـا، فمن الواضـح أنّ وضوحها لایوجب عدم مقدّمیّتها ولا الإستغناء بذکر الباقی عن ذکرها وإلاّ کان بعضها الآخر کذلک بل بعضها أوضح.(۱)

رأی السید الخوئی

وتبع السید الخوئی المیرزا فقال:

والصحیح ما صنعه الشیخ، إذ لو کان مراد صاحب الکفایه من المقدّمه الاولی هو العلم الإجمالی بثبوت تکالیف فعلیّه فی حقّ کلّ مکلّف ممّن یجری دلیل الإنسداد فی حقّه کما هو ظاهر کلامه، فهذه المقدّمه هی بعینها المقدّمه الثالثه فی کلامه، إذ معنی العلم بالتکالیف الفعلیّه أنه لایجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتألها. وإنْ کان مراده هو العلم بأصل الشریعه لاالعلم بفعلّیه التکالیف فی حقّنا، فلاوجه لجعل ذلک من مقدّمات الإنسداد وإنْ کان صحیحا فی نفسه، لأنّ المقصود ذکر المقدّمات القریبه التی یتألّف منها دلیل الإنسداد لا المقدّمات البعیده، وإلاّ لزم أنْ یجعل من المقدّمات إثبات الصّانع...(۲)

ص: ۳۲۷

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۲۷۱ ـ ۲۷۲.

۲- ۲. مصباح الأُصول ۲ / ۲۱۹ ـ ۲۲۰. وانظر: دراسات فی علم الأُصول ۳ / ۲۰۶ ـ ۲۰۷.

والمحقق المشكينى(۱) ذكر ـ بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ للأحكام أربع مراحل:

إن المقدّمه الثالثه جاءت لبيان مرحله التنجّز، فلاتكون المقدّمه الاولى مغنيةً عن الثالثه.

وفيه: إنَّ المحقّق الخراسانى لايفّرق فى التنجيز بين العلم الإجمالى والتفصيلى.

رأى السيّد الاستاذ

والسيّد الاستاذ رحمه اللّه بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا الحديث بين الأعلام أشبه باللّفظى، فإن دخاله وجود العلم الإجمالى بالأحكام وتأثيره فى تماميّه الدليل مما لا ـ ينكر، إنما البحث فى ذكره مقدمةً بالإستقلال وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طىّ الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع أنْ نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالى فى جمله المقدّمات، إذ فرض وجود الواقعيّات التى لايجوز إهمال امتثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمى ملازم للعلم الإجمالى، ولولاه لما كان للمقدّمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفايه فى أنّ تنبيهه على العلم الإجمالى بالالتزام، بخلاف صاحب الكفايه، فإنه نصّ عليه مطابقةً وصريحا. والأمر سهل.(۲)

ص: ۳۲۸

۱- ۱. كفايه الأُصول مع حواشى المشكينى ۳ / ۳۸۴.
۲- ۲. منتقى الأُصول ۴ / ۳۲۵.

أقول:

لكنّ جعل هـذا البحث بين الأساطين أشبه باللّفظى بعيد جدّا، فإنّ الشيـخ رحمه اللّه جعل العلم الإجمالى من أدلّه المقدّمه الثالثه لامن المقدّمات، وقد فهم السيّد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أمّا المقدّمه الثالثه، فهى قطعيّه لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع...

الثانى: استلزام الإهمال للمخالفه القطعيّه...

الثالث: العلم الإجمالى...(١)

وهذا تهافت. ولعلّه من المقرّر رحمه اللّه.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه

وأقول:

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب فى الدورتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفايه بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالى المتعلّق بتكاليف مع الإضـطرار إلى إرتكاب البعض غير المعيَّن منها، أى: إن ارتكاب هذا البعض رافع للاضطرار والإحتياط الذى هو غير واجب أو غيرجائز، وهكذا علم إجمالى غيرمنجزّ عند صاحب الكفايه، وعلى هذا المبنى، لابدّ من ذكر المقدّمه الثالثه للتنبيه على أنّ هذا

١- ١. المصدر ۴ / ٣٣١.

العلم الإجمالی وإنْ کان متعلّقا بتکالیف کذائیّه إلاّ أنه یجب ترتیب الأثر علیه ولایجوز إهماله فی هذا المقام لخصوصیّهٍ فیه، وهی أنه لو خالفه لزمت المخالفه القطعیّه والخروج من الدین.

لکنّ صاحب الکفایه یری أنّ الإضطرار من حدود التکلیف وأنه مانع من فعلیّته، ولذا یکون العلم الإجمالی بالبعض غیر المعیّن غیرمنجزّ، وهنا قد صرّح بأنه متعلّق بتکالیف فعلیّه. فیرد علیه الإشکال من جهه أنّ معنی جعل التکالیف فعلیّهً عدم مانعیّه الإضطرار عن فعلّیتها، فالعلم الإجمالی متعلّق بتکالیف فعلیّه فلایجوز إهمالها، فلا حاجه إلی المقدّمه الثالثه.

لکنّ الظاهر أن صاحب الکفایه بصدد بیان المطلب وإتمام المسأله علی جمیع المبانی حتی مبنی المحقق الخونساری القائل بأنّ العلم الإجمالی بالتکالیف الفعلیّه غیر منجزّ، بل یعتبر فی التنجیز تمیّز متعلّق التکلیف. فکان ذکر المقدّمه الثالثه لغرض بیان أنه لایجوز الإهمال حتی علی المبنی المذکور.

فالإشکال مندفع.

دفاع العراقی عن الکفایه

هذا، وللمحقّق العراقی(۱) رحمه اللّه بیانٌ فی توجیه المقدّمه الاولی کما صنع فی الکفایه، فقال ما حاصله:

تارهً نقول: بأنّ نتیجه المقدّمات هو التبعیض فی الإحتیاط لا ـ حجیّه الظنّ. أی: أن علی المکلّف الأخذ بالمظنونات فی مقام الإمتثال وترک المشکوکات

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۱۴۶.

والموهومات، فيكون الظنّ معتبرا فى مقام الإطاعه وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجه حجيّه الظنّ واعتباره ـــ فى مرحله ثبوت التكليف ـــ حكومةً أو كشفا على الخلاف. فعلى الأوّل يُحتاج إلى المقدّمه الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمى يتحقّق الشك وهو موضوع قاعده قبح العقاب بلاـ بيان، فيلزم إجراء البراءه فى كلّ مسألهٍ مسألهٍ، ولكنْ لايجوز الرجوع إلى البراءه، إمّا للعلم الإجمالى، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولايقال: هذا الإجماع ليس بحجّهٍ، لأنّ المعتبر إجماع القدماء والمسأله غيرمعنونه فى كلماتهم. لأنا نقول: لو كانت معنونةً فى كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءه هنا قطعا، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعده هو العلم الإجمالى، فإنه لمّا كان العلم الإجمالى منجزّا، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزّا للتكليف ومثبتا له، فلابدّ من أنْ تكون حجيّه الظنّ لمرحله إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامى الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجيّه الظن فى مقام السقوط يحتاج إلى المقدّمه، ومن يقول بحجيّه الظن فى مقام الثبوت، فلا وجه لأنْ يذكرها فى المقدّمات.

وببيانٍ آخر: المقدّمه يجب أن تكون محفوظةً فى ظرف النتيجه وإلاّ لم تحصل، فإن كان مقدّمه الدليل العلم الإجمالى، فعند استنتاج حجيّه الظنّ لإثبات التكليف يجب أنْ يكون العلم الإجمالى محفوظا، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذن، جعل العلم الإجمالى مقدّمةً يستلزم القول بالتبعيض فى الإحتياط بالأخذ

بالمظنونات فی مقام الإمتثال والإطاعه وسقوط التکلیف، وحینئذٍ یتوجّه علی الشیخ القائل بالتبعیض فی الإحتیاط أنه لماذا لم یجعل العلم الإجمالی مقدّمهً؟

الإشکال علیه

وقد أشکل علیه شیخنا فی الدّورتین بما حاصله:

إنه لا معنی لقیام الإجماع علی التکلیف غیرالمنجزّ، ولا معنی للزوم الخروج من الدین من مخالفه التکلیف غیرالمنجزّ، فلا محاله تکون التکالیف منجزّه بالعلم الإجمالی، إذن، لایمکن تصوّر الخروج من الدین إلّا مع العلم الإجمالی. هذا نقضا.

وأمّا حلّا، فإن العلم الإجمالی منجزّ بالنسبه إلی کلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف، ولکن إقامه الطریق إلی الأطراف المنجزه بالعلم لامحذور فیها. نعم، یمکن الإشکال بناءً علی أنّ مدلول دلیل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجّزیه، فیلزم تنجیز المنجّز وهو تحصیلٌ للحاصل. إلّا أن من الممکن دفعه: بأنّ العلم الإجمالی منجّز بالنسبه إلی الجامع بین الأطراف لا بالنسبه إلیها، فلا مانع من منجعل المنجّز بالنسبه إلی الطرف والمقتضی موجود. إلاّ أنْ یقال: بأنّ العلم الإجمالی یقتضی الموافقه القطعیّه فی جمیع الأطراف، ولکنّ هذا فیه بحث کما لایخفی.

وأمّا أنّ المقدّمه إن کانت العلم الإجمالی فإنّه ینحلّ بقیام الأماره والطریق. فیردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدین یعترف بالعلم الإجمالی. فإنْ قیل: القائل بالإجماع لا یجعل العلم الإجمالی من المقدّمات، فلا یرد النقض. قلنا: إن کان العلم الإجمالی مقدّمهً بحدوثه وبقائه، کان الإشکال واردا،

ص: ۳۳۲

لانحلاله بقاءً، وأمّا إنْ كان مقدّمةً بحدوثه فقط فلا ينافى عدم بقائه بعد ذلك. نظير وجوب الفحص فى الشبهات الحكميّه، فإنه من جهه العلم الإجمالى بالتكليف، فهو مقـدّمه للفحص، ومع الظفر بالطريق ينحلّ. نعم، للمحقق العراقى أنْ يقول: بأنّ هـذا العلم قـد أفادنـا لزوم الفحص والوصول إلى الطريق، وهو ينحـلّ بالوصول، وفيما نحن فيه يتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فليس للعلم الإجمالى نتيجه إلّا الوصول إلى الظن.

وحاصـل الجواب عمّـا ذكره رحمه اللّه هو: أنه لاـ دليـل على لزوم بقـاء المقـدّمه بعـد الوصول إلى النـتيجه، وإذن، يمكن القول بـالتبعيض فى الإحتيـاط أو القول بـالحكومه أو الكشف على جميع التقادير، أى: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الـدين أو قلنا بالعلم الإجمالى.

وقـال الميرزا رحمه اللّه: إن كـان الوجه هو الإجمـاع والخروج من الـدين، فلا مناص من القول بالكشف. وسـنتعرّض لكلامه فى محلّه إن شاء اللّه.

المقام الثانى

اشاره

فى تماميّه المقدّمات وعدمها

المقدمه الاولى

أمّـا الاولى، فقـد ذكر المحقق الخراساني:(١) إنهـا وإن كـانت بـديهيّه إلاّـ أنه قـد عرفت انحلاـل العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصّادره عن الأئمه الطاهرين التى

١- ١. كفايه الأُصول: ٣١٢.

تکون فیما بأیـدینا من الروایات فی الکتب المعتبره، ومعه، لا موجب للإحتیاط إلّا فی خصوص ما فی الروایات، وهو غیر مسـتلزم للعسر، فضلاً عما یوجب الإختلال.

أقول:

فحاصل الإشکال علی المقدّمه الاولی کون باب العلمی مفتوحا.

بـل یمکن القول بالإنحلال علی فرض إنسـداد بـاب العلمی أیضـا، بالعلم الإجمالی بوجود أحکام فی أخبار الثقات وفی الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحکام فی خارج هـذه الأخبار، إلا علی مبنی الشـیخ القائل بوجود علم إجمالی کبیر تدخل فی أطرافه الإجماعات والشهرات.

و بالجمله، فالمقدّمه الاولی غیر تامه عند صاحب الکفایه.

المقدمه الثانیه

و أمّا المقـدمه الثانیه، فلا ریب فی إنسداد باب العلم علینا، لأن حصول العلم یتوقف علی القطع بالصّدور، وعلی أن یکون الکلام الصّادر نصّا فی المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرین ینتفی العلم.

وأمّا إنسداد باب العلمی، فیتوقف علی عدم حجیّه خبر الواحد من الناحیه الکبرویّه. وأمّا بناءً علی حجیّته کذلک، فقد أشـرنا إلی وجود الخلاف، فقـد ذهب جمع من الأساطین إلی اعتبار خبر الإمامی العدل فقط، وعلی هذا المسـلک فباب العلمی منسدّ، لعدم القدر الوافی من الأخبار عن الرواه الإمامیین العدول بکلّ الأحکام المعلومه بالإجمال.

ص: ۳۳۴

و أمّا على المسلك المعروف من كفايه وثاقه الراوى ـ وإنْ لم يكن إماميّا ولم يكن عدلاً ـ فالوثاقه من أى طريق تثبت؟ إنْ قلنا: بأنها لا تثبت إلاّ بشهاده العدلين، لخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه» بناءً على تماميّته سندا ودلاله، فالإنسداد حاصلٌ، لعدم تحقّق هذا الشرط إلاّ ـ فى مقدارٍ قليل من الأخبار لا ـ يفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. وإن قلنا: بأنها تثبت بتوثيق الواحد المخبر عن حسّ، إمّا من جهه حجيّه خبر الثقه فى الموضوعات، أو من جهه عدم الإحتياج إلى شهاده العدلين فى الموضوع الذى هو طريق لإثبات الحكم الشّرعى، فالإنسداد غير حاصل. أمّا لو كان إخباره عن الوثاقه عن اجتهادٍ، فلا عبره به ولا يتم الإنفتاح.

هذا كلّه بالنسبه إلى السّند.

ثم الكلام بالنسبه إلى ظهور الأخبار المعتبره، فلاريب فى اعتبار ظهورها فى المدلول حتى يتمّ الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، فى أنّ الظهورات مختصّه بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصّه بهم؟ فعلى الأوّل يتمّ الإنسداد.

ثم إنه قد يتحقّق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشّخصى بمضامين الأخبار بواسطه كثره النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر فى أحد الاصول المعتبره لأصحاب الأئمه عليهم السلام كما قال المحقق الخراسانى، و كما لو قلنا بجبر الشهره لضعف الخبر كما عليه المشهور ـ وإن كان خلاف التحقيق ـ ، فإنه بناءً عليه ينفتح باب العلمى، لأن مجموعه الأخبار الموثوق بها والضعيفه المنجبره بعمل المشهور تفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. وكما لو قلنا

بحجیّه خبر الواحد الثقه فی الموضوعات التی تنتهی إلی الأحکام الشرعیّه، کما علیه السیّد الحکیم، فإن هذه الأخبار بالإضافه إلی الأخبار الآحاد الحامله للأحکام الشرعیه تفی بالأحکام الشرعیّه المعلومه بالإجمال.

ثم إن صاحب الکفایه ذکر فی الحاشیه: بأنْ ظاهر الخبر الدالّ علی حجیّه خبر الثقه هو أنّ الملاک للحجیّه هو الوثوق بخبره لا کون المخبر ثقهً، وإذا کان الخبر الموثوق به حجهً _ أعمّ من وثاقه المخبر وعدمها _ فالإنفتاح حاصل. وکذا علی القول بحجیّه خبر الثقه وکلّ خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصی، کما هو المختار.

المقدمه الثالثه

إنه لا شبهه فی لزوم التعرّض للأحکام الشرعیّه، وقد ذکر الشیخ لذلک ثلاثه وجوه وتبعه علیها غیره، وهی:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقدیری لا تحقیقی، لعدم کون المسأله معنونه فی کلمات القدماء، فلو تعرّضوا لها لقالوا جمیعا بذلک، ولقالوا بالإنسداد عند تمامیّه مقدّماته.

لکنّ هذا الإجماع لیس بالإجماع الحجّه الکاشف عن رأی المعصوم.

٢. لزوم المخالفه القطعیّه بترک التعرّض.

فإنّه إذا ترک، لزمت المخالفه القطعیّه لکثیر من الأحکام الشرعیّه، والشارع لا یرضی بذلک بالضروره، بل قیل إنّه یستلزم الخروج من الدین، لا بمعنی الکفر،

بل بمعنى سقوطه عن الصّلاحيّه لتوجيه الخطاب إليه، كما يفهم من كلام شيخ الطائفه، فلا ترد إشكالات المحقق المشكينى.

۳. العلم الإجمالى.

فإنا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف الإلهيّه المطلوبه من المكلّفين من قبل الشّارع، وهذا العلم يمنع من الإهمال وترك التعرّض.

قال الميرزا(۱): إن كان وجه المنع من الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلابدّ من الإلتزام بالكشف، إذ العقل يستكشف حينئذٍ حجيّه الظن شرعا، لأن الشارع قد جعل طريقا إلى التكاليف المطلوبه، فإمّا هو الإحتياط كما جعله فى الفروج والدماء، لكن المفروض عدم وجوب الإحتياط، فيتعيّن أن يكون الطريق هو الظن. وأمّا إن كان وجه المنع هو العلم الإجمالى، فللعقل الحكم بلزوم الإحتياط، ومع سقوط الإحتياط ـ لعدم وجوبه أو عدم جوازه كما سيأتى ـ يلزم التبعيض فى الأحكام بحكم العقل أو أنه يحكم العقل بمتابعه الظن، وتكون النتيجه هى الحكومه.

المقدمه الرابعه

إنه يجب مراعاه الأحكام ويحرم إهمالها، ولكن كيف تراعى؟ بالأخذ بفتوى الفقيه؟ أو بالقرعه؟ أو بالتمسّک بالاصول العمليّه؟ أو العمل بالإحتياط؟

إن دليل الإنسداد يتوقف على سقوط كلّ هذه الطرق حتى ينحصر الطريق بالظنّ.

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۲۲۴.

قال المحقق الخراسانی: الإحتیاط إما غیر واجب وإما غیر جائز.

أقول:

إن کان الإحتیاط غیر ممکن أو موجبا للعسر المخلّ بالنظام، فلا کلام فی عدم وجوبه، وأمّا إن کان عسره غیر موجب لاختلال النظام، فلا یرتفع بأدلّه نفی العسر والحرج. قال فی الکفایه(۱): وأمّا فیما لا یوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حکومه قاعده نفی العسر والحرج علی قاعده الإحتیاط.

و توضیح کلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بین الشیخ والمحقق الخراسانی فی مفاد أدلّه نفی الضّرر والعسر والحرج، فذهب الشیخ إلی أن مفادها نفی کلّ حکم یکون منشأً للضّرر والعسر والحرج، وقال الخراسانی: إنها تنفی الحکم بلسان نفی الموضوع، أی: إن الموضوع الحرجی ــ مثلاً ــ لیس له حکم فی الشریعه.

فعلی القول الأوّل: یمکن التمسک بتلک الأدلّه فی محلّ الکلام، لأنه فی ظرف الإنسداد تکون الأحکام المعلومه بالإجمال منشأً للعسر والحرج والضّرر. أمّا علی الثانی فلا، لأن الحرج یتحقق من ناحیه الإحتیاط بالجمع بین المحتملات لا من ناحیه متعلّقات الأحکام، فلا تکون تلک القواعد حاکمةً علی الأحکام الأوّلیه، فلا یرتفع الإحتیاط فی ظرف الإنسداد بمناط الحرجیّه والضّرر والعسر.

۱- ۱. کفایه الأُصول: ۳۱۳.

إشكال المحقق الخوئی

و قد أشكل علی صاحب الكفایه:

أمّا من حیث المبنی، فبأنّ أدلّه تلك القواعد ظاهره فی رفع الأحكام الموجبه للعسر والضرر والحرج، لا فی رفع متعلّقات الأحكام، ولیس مفادها من قبیل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضّرری غیر مذكور فی لسانها، و إنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو لیس عنوانا للفعل لیكون الرفع عائدا الی الفعل الضّرری ومتعلّقا به، فلو كان المراد نفی الحكم بلسان نفی الموضوع لكان المفاد نفی حرمه الضرّر، كما هو الحال فی «لا ربا بین الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفی حرمه الرّبا بینهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفی الحكم بلسان نفی الموضوع، لكان المعنی نفی حرمه الإضرار بالغیر، وهذا باطل.

و أما من حیث البناء، فبأن قاعده نفی الحرج والعسر والضرر حاكمه علی قاعده الإحتیاط فی المقام حتی علی مبناه، حیث تكون أطراف الشبهه من الوقائع التدریجیّه، لأن الحرج یتحقّق بالأفراد الأخیره من الشبهه. مثلًا: لو فرض تعلّق النذر بصوم یوم معین، ثم تردّد ذلك الیوم بین الخمیس والجمعه، وفرض كون الصّوم فیهما معا حرجیّا علی الناذر، فإنه إذا صام یوم الخمیس یعلم بعدم وجوب صوم الجمعه علیه، لأن الحرج یتحقّق بالفرد الأخیر من الشبهه، لأن التكلیف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلّقا بالخمیس فقد امتثل، وإن كان متعلّقا بالجمعه فمتعلّقه حرجی فعلًا، یرفعه قاعده نفی الحرج.

وما نحن فیه كذلك، لأن الشبهات التی یلزم الحرج أو الضرر من الإحتیاط

فيها طوليّه تدريجيّه لا عرضيّه، فلا يكون الإحتياط فيها واجبا على كلا المسلكين، فلا ثمره بينهما فى مثل المقام.

نعم، تظهر الثمره فى الوقائع العرضيّه، وفى خيار الغبن، بناءً على أنّ دليل هذا الخيار هو قاعده نفى الضّرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد ووجوب الوفاء به ضرريّا، أمّا على مبنى المحقق الخراسانى، فمتعلّق الحكم هو العقد وهو ليس بضررى.

هذا إشكال السيد الخوئى تبعا للمشكينى.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع فى العسر والحرج ليس الأطراف المتأخّره وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدّمه والمتأخره، والقول بأنه المتأخره فقط مسامحه، لكنّ الملاك فى موضوعات الأدلّه هو الدقّه العرفيّه، فاللاّزم أن يكون متعلّق الحكم حرجيّا أو ضرريّا، وحينئذٍ يرتفع الحكم، كما فى الوضوء فى الهواء البارد، ــ وإن كانت بروده الهواء هى المنشأ للضرر والحرج ــ فيرتفع الحكم ويجب التيمّم، أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهه.

و على الجمله، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرجيّا ارتفع حكمه بالأدلّه كما فى مثال الوضوء، وأمّا الحرج اللاّزم من الجمع بين المحتملات فلا تشمله الأدلّه، و مع الشك فى الشمول، فالقدر المتيقّن من جريانها ما إذا لم يكن الحرج ناشئا من الجمع بين المحتملات.

ص: ۳۴۰

و أمّا الشيخ، فمبناه إن أدلّه القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجيّه والضرريّه، أى إن نفس الحكم الحرجى المعلوم بالإجمال ـ فى المقام ـ يرفعه دليل نفى العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» فى آيه نفى الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» فى دليل نفى الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه فى جعل الحكم، وإنّما جاء من جهه الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالى.

فالجواب: إنّ الآيه دلّت على عدم جعل الحكم الحرجى، سواء كان حكما مجعولاً ـ من الشارع من دون وساطه العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم ـ على مسلك الشيخ ـ هو أنّ مقتضى العلم الإجمالى أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاه الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأمّا الحرج، فينتفى برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جاريهٌ ولكنها لا تفيد إثبات حجّيه الظنّ بل يلزم التبعيض فى الإحتياط، سواء فى المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدّمه الرّابعه غير تامّه.

هذا بالنسبه إلى الإحتياط.

و أمّا الاصول:

فإن الأصل، إمّا مثبت للتكليف وإمّا ناف، والأوّل، إمّا محرز وإمّا غير محرز.

أمّا الأصل غير المحرز، فالمقتضى لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجرى قاعده الإشتغال.

أقول:

هكـذا قـال شـيخنا فى الـدّوره السّـابقه، ولكنّ الظـاهر وجود المـانع، لأنَّ إجراء الإشـتغال فى البعض المعيّن بلاـ مرجّـح والمردد لاـوجود له، وفى الجميع فيلزم الإحتيـاط التـام وهو باطل. ومن هنا عـدل فى الـدوره اللّاحقه واعترض على السـيّد الخوئى إذ قال بالجريان بلا مانع.(۱)

و أمّـا المحرز كالإستصـحاب، فـإنْ لم يلزم من جريـانه العلم بمخالفه الواقع، فالمقتضـى لجريانه ــ وهو الشك اللّاحق ــ موجود والمانع مفقود، وأمّا إن لزم من جريانه العلم الإجمالى بمخالفه بعضه للواقع، فهل يجرى؟

إن المـانع الثبوتى عن الجريـان فى نظر الشـيخ وصاحب الكفايه هو لزوم المخالفه العمليّه، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهى غير لازمهٍ، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه

لكنّ الميرزا(۲) ذكر محـذورا ثبوتيّـا، ولو تمّ برهـانه على ذلـك، لجرى أيضا فى الأصل النافى الـذى علم بمخالفه بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتمـاع تعبّـدين، أحـدهما على خلاـف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلًا: لو علم بنجاسه أحـد الأناءين سابقا، كان نتيجه إجراء الإستصحاب فى كليهما، هو التعبّد بنجاستهما، وهذا

۱- ۱. دراسات فى علم الأُصول ۳ / ۲۱۵.

۲- ۲. أجود التقريرات ۳ / ۲۲۷.

التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهاره أحد الإناءين.

و فيه: إنه لاـ يلزم من ذلـك إلاّـ المخـالفه الإلتزاميّه، لأن أركان الإستصـحاب فى كلٍّ من الإناءين تامه، ولا تتزلزل بالعلم بطهاره أحدهما، ولا يلزم أىّ محذورٍ عملى. و أمّا الموافقه الإلتزاميّه فغير واجبه.

المانع الثبوتى عند الإصفهانى

و ذكر المحقق الإصـفهانى(١) محـذورا ثبوتيّا آخر، وهـو لزوم اجتمـاع المثلين، كمـا لو استصـحب وجوبهمـا مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره يبتنى على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدّين أو المثلين محال مثل القطع بالإجتماع.

والثـانى: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعـدمه يحتاج إلى عـدم الملاك. هـذا فى مرحله الإعتبار، وعنـدما لا يكون من الشارع اعتبـار فى موردٍ، يكون عـدم الإعتبـار منه موضوعا عقلاً لعـدم تقيّـد المكلّف وكونه فى سعهٍ، كما أن الإعتبار الشـرعى موضوع لحكم العقل بالتقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه فى حكم العقل.

والثالث: إن حكم العقل بالسّعه معلّقا على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجّزا بالتقيّد مع عدم العلم بالترخيص.

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٧٨.

الجواب عنه

ويرد عليه: أمّا نقضا، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقليّه أيضا فى أطراف العلم الإجمالى، فإنّ الأصل العقلى الجارى فى كلّ موردٍ تحقق فيه العلم الإجمالى هو قاعده الإشتغال، وهى تقتضى تقيّد المكلّف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضى عدم التقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه فى حكم العقل.

فالمحذور الذى ذكره موجود فى جريان الأصل العقلى أيضا ولا يختصّ بالإستصحاب.

بل المحذور آتٍ فى الشبهات البدويّه كذلك، لوجود احتمال التناقض، أللهم إلّا أن يقال بعدم احتمال التقيّد العقلى فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا حلاًّ، فنقول:

أمّا من ناحيه الملاك، فلا تمانع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاك الواقعى.

وأمّا جريان الأصلين فى الطرفين ــ مثلاً ــ فملاكه التحفّظ على الواقع، فلا تمانع.

وأما من جهه نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان فى المرتبه، والتضادّ يشترط فيه الإتحاد الرتبى.

وأمّا من جهه حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليقى، والتقيّد الذى يأتى من ناحيه العقل تنجيزى، ولا منافاه بينهما، إذ الفعليّه لعدم

الترخيص معلّق عند العقل على عدم الترخيص الشرعى.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع المثلين، فبالنسبه إلى نفس الحكمين، فالمفروض اختلاف المرتبه، وبالنسبه إلى الملاك فيتحقّق هناك التأكّد، وأمّا بالنسبه إلى حكم العقل، فإن العقل مقيّد من ناحيتين، ولا مانع من التأكد فى التقيّد.

فظهر ممّا ذكرنا أن لا محذور ثبوتى من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتى؟

وهل يلزم محذور إثباتى من جريانه؟

قد ذكرنا سابقا أنّ الشيخ يرى عدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأمّا الإشكال عليه: بأنّ ظاهر الدليل هو أن لا ينقض اليقين بالشئ بالشك فى نفس ذلك الشئ بل ينقض بيقينٍ آخر متعلّق به، وليس الأمر فى أطراف العلم كذلك، لأن اليقين المتعلّق بأحدهما غير متعلّق بكلّ واحدٍ منهما، فلا تناقض.

ففيه: إن الشيخ يرى عدم جواز نقض اليقين السابق بشئ بالشك، سواء كان الشك فى نفس ذلك الشئ بخصوصه أو بعنوانٍ منطبق عليه، بل ينقض بيقينٍ آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلّقا به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان «أحدهما» ينطبق على «كلّ واحدٍ» فالتناقض موجود.

لكنّ الصحيح فى الإشكال هو المناقشه فى ثبوت الإطلاق فى «بيقين آخر» بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوانٍ أعم، وهو أوّل الكلام، لأن

کون المراد هو المتعلّق بخصوصه أظهر. ومع التنزّل يأتی دور مبنی المحقق العراقی من أنّ الیقین لا یتجاوز عن متعلّقه، فلا یتجاوز عن عنوان «الأحد» إلی الفرد، فلا انطباق، ولکنه مبنائی.

الإشکال علی الکفایه

و فی مصباح الاصول(۱) عن صاحب الکفایه أنه لا مانع من جریان الإستصحاب فی المقام حتی علی مسلک الشیخ، لأن الإستنباط تدریجی، والمجتهد لا یکون ملتفتا إلی جمیع الأطراف دفعةً لیحصل له شک فعلی بالنسبه إلی الجمیع، بل یجری الإستصحاب فی کلّ موردٍ غافلاً عن غیره من الموارد، فلا یکون جریان الإستصحاب فی جمیع الأطراف فی عرضٍ واحدٍ لیحصل له علم إجمالی بأنّ هذا الإستصحاب أو ذاک مخالف للواقع.

ثم أشکل علیه _ تبعا للإصفهانی _ بأنّ الإستنباط وإن کان تدریجیّا والمجتهد لا یکون ملتفتا إلی جمیع الشبهات التی هی مورد الاستصحاب دفعةً، إلاّ أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجمیع وجمعها فی الرساله العملیّه، یعلم إجمالاً بانتفاض الحاله السّابقه فی بعض الموارد التی أجری فیها الإستصحاب، فلیس له الإفتاء بها. فجریان الأصل المحرز المثبت للتکلیف فی المقام مبنی علی مسلکه من أن العلم الإجمالی بنفسه غیر مانع عن جریان الإستصحاب ما لم یلزم منه مخالفه عملیّه.

ص: ۳۴۶

۱- ۱. مصباح الأُصول ۲ / ۲۲۸.

ما أفاده المحقق الإصفهانی

و ذکر المحقق الإصفهانی وجها آخر للجریان حتی علی مسلک الشیخ رحمه اللّه، ثم ناقشه.

أمّا الوجه فهو: إن الإستصحاب متقوّم بفعلیّه الیقین والشک، بالإضافه إلی فعلیّه المتعلّق للیقین والتکلیف بأن یکون موردا للإبتلاء، ولا فعلیّه للتکلیف فی القضایا المتأخرّه، لعدم کونها موردا للإبتلاء الفعلی. فلا یجری الإستصحاب فیها، و أمّا عند الإبتلاء بتلک القضایا، فقد انقضی ظرف فعلیّه القضایا السّابقه.

و بالجمله، فعلیّه الإستصحاب متقوّمه بفعلیّه الیقین والشکّ، وفعلیّه المتیقن والمشکوک فیه، وهما غیر متحققّین فی الامور التدریجیّه بالنسبه إلی القضایا اللاّحقه، لعدم فعلیّه المتعلّق فیها.

و أمّا المناقشه فهی: إنّ عدم الإبتلاء لا یستلزم أن یکون الیقین المتعلّق به بلا أثر، فالمعتبر فی الإستصحاب کون الیقین ذا أثر وإن لم یکن متعلّقه کذلک، لکنّ الیقین هنا له أثر، لحکم العقل بلزوم حفظ أغراض المولی، سواء کان الغرض فعلیّا أو ستحّقق له الفعلیّه فیما بعد. وعلیه، فالمجتهد علی یقینٍ الآن بمخالفه بعض الإستصحابات التی یجریها فی الأطراف الفعلیّه للواقع، فللیقین أثر، فلا تجری کلّ الإستصحابات.

الإشکال علیه

ویمکن أنْ یناقش: بأنّا وإنْ کنّا نقول بمؤثریّه العلم الإجمالی فی الامور التدریجیّه وعلیه نقول بحکم العقل بلزوم حفظ أغراض المولی، لکنّ الیقین

والشـک المعتـبرین فی الإستصـحاب یتعلّقـان بـالتکلیف، فیکـون المنقـوض هو الیقین بـالتکلیف والنـاقض هو الیقین بـالتکلیف کـذلک، ولهـذا، فـالواقعه غیر المبتلی بهـا لیسـت تکلیفـا. والکلاـم فعلاًـ هـو بحسب أدلّه الإستصـحاب لاـ بحسب حکم العقـل. والحاصل: وقوع الخلط بین حکم العقل ومفاد أدلّه الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانیـا: إنه لاـ ریب فی تقوّم الإستصـحاب بـالیقین والشک، ولکن جمیع التکالیف فعلیّه للمجتهـد حتی مثل أحکام الحیض، فإنه مبتلی بها من حیث الفتوی. نعم، فعلیّه الإسـتنباط تدریجیّه، وبحثنا _ فی الإنسداد _ هو بالنسبه إلی المجتهد، وقد وقع الخلط بین تکلیفه وتکلیف المقلّد. نعم، إنمـا یتمّ مـا ذکر فی المجتهـد الـذی تحصـل له قوّه الإسـتنباط بالتدریـج، مثل تحقّق الموضوعات والتکالیف.

وتلخص: جریان الأصل المثبت للتکلیف المحرز وغیر المحرز، بلا محذور ثبوتی أو إثباتی.

و أمّـا الاـصول النـافیه للتکلیـف، فلاـ تجری مع العلم الإجمـالی بوجود التکلیف، غـایه الأـمر أنّه من جهه الإنتهـاء إلی المخـالفه العملیّه، فالاصول النافیه لا تجری علی جمیع المبانی. وإن کان الأصل النافی محرزا وقـد علم بمخالفه بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتی أو الإثباتی بالإضافه إلی لزوم المخالفه العملیّه.

وأمّا القرعه

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعیّه، وأمّا الحکمیّه، فإن المرجع فیها هو الأدلّه الشّرعیّه.

ص: ۳۴۸

وأما فتوى الفقيه

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإنفتاحی مخطیء فی نظر الإنسدادی، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقـدّمه هـذه تامّه من حيث عـدم جواز الرجوع إلى القرعه وفتوى الفقيه، لكنّ الإحتياط ساقط، والاصول المثبته جاريه، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومه بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالی، لم تصل النوبه إلى الظن. ولو أن الاصول المثبته ضمّت إلى الموارد المعلومه ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذٍ حرجيّا.

هذا كلّه بناءً على عدم حجيّه خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير بالصّغير.

ص: ۳۴۹

نتيجه المقدّمات

اشاره

الكشف أو الحكومه؟

لقد ثبت أن المقدّمات عقيمه، لأنّ باب العلمى منفتح، وعندنا علم بصدور أخبار كثيره حاملةٍ للأحكام، والإحتياط فى مواردها ممكن، ويضاف إلى ذلك موارد الاصول المثبته، فإنْ انحلّ العلم الإجمالى بذلك فهو، وإلّا، فالإحتياط فى البقيّه ممكن.

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم فى نتيجه المقدّمات _ بناءً على تماميّتها _ واختلفوا على قولين: فقيل: بأنها حجيّه الظن بحكم العقل، وقيل: بأنها كاشفه عن حكم الشرع بالعمل بالظن.

والحكومه _ بمعنى درك العقل وحكمه بحجيّه الظن _ يحتمل أن تكون بمعنى كون الظن واسطةً فى إثبات الحكم الشرعى، وأن تكون بمعنى كونه واسطةً فى إسقاط الحكم الشرعى.

ففى الحكومه احتمالان. وفى الثانى احتمالان، أحدهما: الإتيان بالمظنونات، والثانى: الإمتثال الظنى، وبين الإحتمالين عموم وخصوص مطلق، إذ

الثانی یتحقق بالإتیان بالتکالیف المظنونه والمشکوکه، والأوّل معناه الإکتفاء بالتکالیف المظنونه، والمشکوکات خارجه.

و هناک إحتمال ثالث، وهو عباره عن التبعیض فی الإحتیاط، بمعنی أنه مع العلم بالتکالیف وعدم إمکان الإتیان بجمیعها، فإن العقل یحکم بلزوم الإتیان بالقدر المیسور.

ثم إنّ العراقی قال بالحکومه، بمعنی وساطه الظنّ فی مقام ثبوت التکلیف. أی: إنّ العقل یحکم بأنّ الظن فی هذه الحاله مثبت للتکلیف.

و المحقق الخراسانی قال بالحکومه، بمعنی إکتفاء العقل فی مقام الإمتثال بالإطاعه الظنّیه، أی: إنّ الظن بحکم العقل حجّه فی مقام إسقاط التکلیف.

والمیرزا، قال بالکشف ببیان لم یسبق إلیه.

رأی العراقی

أمّا المحقق العراقی فحاصل کلامه: إنّ العلم الإجمالی لیس من مقدّمات دلیل الإنسداد، بل الإجماع التقدیری القائم علی لزوم مراعاه الأحکام فی ظرف الإنسداد هو المقدّمه، وإذ لیس العلم الإجمالی من المقدّمات، فلا موجب للتبعیض فی الإحتیاط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ثم إن هذا الإجماع یفید إهتمام الشارع بتکالیفه، وهی بین المظنونات والمشکوکات والموهومات، لکنّ القدر المتیقن هو التکالیف المظنونه، أمّا فی الأکثر من ذلک فتجری أصاله البراءه.

فظهر أن العقل یدرک کون الظن مثبتا للتکالیف المظنونه.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه شيخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالی وغیر ذلك: بأنّ الإجماع یكشف عن اهتمام الشارع بتكالیفه كما ذكر، وإلاّ ـ لزم الخروج من الدین، وهو یكون منشأً لحكم العقل بالإحتیاط، لكنّ المانع منه لزوم العسر والحرج واختلال النظام. إذن، یلزم الإحتیاط بقدر الإمكان، فأین وساطه الظنّ بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتیجه لزوم الإحتیاط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفیدا لما یفیده العلم الإجمالی، فلماذا إسقاط العلم الإجمالی من المقدّمیّه والنتیجه هی التبعیض فی الإحتیاط؟

رأی المیرزا

و قال المیرزا ما ملخّصه:

أوّلاً: إن المقدّمات لا تنتج الإنسداد إلاّ بناءً على القول بقیام الإجماع على لزوم رعایه التكالیف الشرعیّه بعناوینها، وإلاّ فلا تتم المقدّمات.

و توضیح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتیاط عن المرجعیّه، إمّا لزوم إختلال النظام والعسر والحرج، وإمّا الإجماع على أن الشارع یرید الإتیان بتكالیفه بعناوینها لا بالإحتیاط. وإذا كان حصول النتیجه متوقفا على القول بالإجماع المذكور، كانت النتیجه الحاصله من المقدّمات مستندةً إلى الشارع بالضروره، لأن

الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، و هو كون الظنّ حجةً، وأن الشک والوهم ليسا طريقين قطعا.

و ثانيا: إن الحکومه عباره عن درک العقل فى مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظنى عند امتناع الإمتثال العلمى بسبب الإنسداد، والإمتثال الظنى غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقّق عندنا هو الظن بالتکاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها فى دائره المظنونات، والإمتثال الظنّى يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشکوکات معا، إذ بذلک يحصل الإمتثال وفراغ الذمّه.

فلو لم نقل بالکشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشکوکات مع المظنونات، بحکم العقل.

أقول:

حاصل کلامه قدّس سرّه الإستدلال للکشف من جههٍ، والردّ على الحکومه من جهه اخرى.

و قد کان العمده فى الجهه الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتکاليف بعناوينها، وأمّا إذا کان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءه، فلا يتم مسلکه، لأنه حينئذٍ يمکن تماميّه القول بالحکومه، لأن الحاکم بمرجعيّه الظن _ بعد سقوط البراءه بالإجماع، وعدم إمکان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أى الشک على الراجح وهو الظن _ هو العقل، وحينئذٍ، للشارع أن يکتفى بهذا الحکم العقلى ولا حاجه إلى الجعل الشرعى.

لکنّ الکلام کلّه فى ثبوت الإجماع المدّعى، والحقّ أنْ لا إجماع على

وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأمّا فى الجهه الثانيه، فإنّ واقع القضيّه هو أنا نعلم بثبوت تكاليف، وهى إمّا فى المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا فى دائره المظنونات حصل الظنّ بوجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره المشكوكات حصل الشك فى وجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره الموهومات، نتوهّم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أنّ الإتيان بالمظنونات يلازم حصول الإمتثال الظنّى، وقد عرفت تحقّق الظنّ بوجود التكاليف كلّها فى دائره المظنونات، وأن مقتضى درك العقل فى ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظنى.

وتحصّل: أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من أنّ النتيجه كون الظن بحكم العقل حجةً فى مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجيّه مطلقه أو مهمله؟

إن أسباب حصول الظن مختلفه، منها: الإجماع والشهره والأولويّه الظنّيه، وموارد الظنّ مختلفه، من النفوس والأموال والأعراض، والظن ذو مراتب من حيث القوّه والضعف. فهل حجيّه الظن مطلقه بالنسبه إلى الأسباب والموارد والمراتب أوْ لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام فى الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظن إن وجد مانع شرعى عن اتّباعه

كالقياس، فلا شبهه فى خروج الظن الحاصل من هكذا سبب عن إطلاق المقدّمات، للقطع بعدم حجيّه هذا الظن. وأمّا بالنسبه إلى ما لم يقم دليل شرعى على المنع منه، فإنّ نتيجه المقدّمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومه أو الكشف. إذ على الأوّل: لا فرق فى نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السّبب أو من ذاك. وعلى الثانى: فقد قام الإجماع على رعايه التكاليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجّه بلا فرقٍ بين الأسباب الموجبه لحصوله.

أقول

قد عرفت أن الإجماع المدّعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلازم جعل الشارع الظنّ حجةً فى ظرف الإنسداد، وأن هذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكاشف عن اعتبار الظن ــ بناءً على الكشف ــ هو الدليل اللّبى وهو الإجماع، و الظن له أسباب عديده، قد أصبح بعضها متيقّنا من حيث الإعتبار دون البعض الآخر فى ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعى الإعتبار والباقى مشكوك فيه، فمقتضى القاعده هو الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع، والقول بعدم اعتبار الظن فى الزائد عنه، لعمومات النهى عن اتباع الظن، ومع التنزّل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك فى اعتباره، ومع التنزل عن الإستصحاب يكون الشك فى جعل الحجيّه للظنّ المشكوك فى حجيّته كافيا لعدمها فيه، لأن الشك فى الحجيّه مساوق للقطع بعدمها.

ص: ۳۵۶

و إذا كـان الواجب هو الأخـذ بالقـدر المتيقّن من أسـباب الظن، فلاـ ريب أنه الظن الحاصـل من خبر الثقه، لأـنه الـذى له اعتبـار عقلائى، وليس الإجماع المنقول والشهره الفتوائيّه بهذه المثابه...

على أنّه إذا كان لا يفرّق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظنّ الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيـل: بـأن الفـارق هو القطع بعـدم رضـا الشـارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هـذا يكون فى ظرف الإنفتاح، وكلامنا فى الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أنّ الأمر ليس كما قيل،بل يختلف الحال على اختلاف المبانى.

فأمّـا على القول بـالكشف، فـإن مقتضـى القاعـده هو الأخـذ بالقـدر المتيقّن من الأسـباب، وهو الظن الحاصـل من خبر الثقه، لما ذكرنا، ولأنه يوجـد بالنسـبه إلى خبر الثقه ظنّان فى ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهه المقدّمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهه كونه ثقهً. أمّا فى غير الظن الحاصل من خبر الثقه، فلا يوجـد إلاّ ظن واحـد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقه هو القدر المتيقن.

و أمّـا على القول بـالحكومه، فأمّا بناءً على حجيّه الظن فى مقام الإمتثال وسـقوط التكليف ـ كما عليه صاحب الكفايه رحمه اللّه وهو المختار ـ فالظاهر عـدم الفرق بين الأسـباب، إذ لا يوجـد دليل لبّى ليؤخـذ منه بالمتيقّن، بل الدّليل هو درك العقل بوصول النوبه إلى الإمتثال الظنّى عنـد انسـداد باب العلم والعلمى، والعقل لا يفرّق حينئذٍ بين الأسـباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلّقا على عدم

المنع الشرعى عن اتباع ظنٍ كالظن القياسى.

و أما بناءً على حجيّه الظنّ فى مقام إثبات التكليف _ كما عليه المحقق العراقى _ فلا فرق كذلك، لكون المنجّز للتكليف _ كما ذكر _ هو الإجماع القائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءه، لاهتمام الشارع بتكاليفه، والإهتمام ذو مراتب، وحيث أن باب العلم والعلمى منسدّ، فالمرتبه الظنيّه هى الباقيه وتجرى البراءه فى غيرها. وحينئذٍ، لا يفرّق العقل بين الأسباب الموجبه للظن، فمن أين ما حصل ثبت التكليف.

هذا كلّه بالنسبه إلى الأسباب.

الكلام فى الموارد

وأمّا بالنسبه إلى الموارد: فأمّا ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، كالدماء والفروج، فلا معنى لأن تكون النتيجه مهملةً، بل الواجب هو الإحتياط، سواء على مسلك الكشف والحكومه.

و أمّا ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً على الكشف، لا إشكال فى عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتياط والحكم، وقد كان دليلنا على لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو المورد الذى لم يجب فيه الإحتياط.

و بناءً على الحكومه، أمّا على مبنى الخراسانى، فإن العقل يدرك بكون الظن عذرا، لكن مع الظن باهتمام الشارع يظنّ بالإحتياط، فتكون النتيجه مقيّده بالمورد

ص: ۳۵۸

الـذی لاـ ظن فیه باهتمـام الشارع فیه. وبناءً علی مبنی العراقی، فحیث أن الـدلیل هو الإجماع والإحتیاط یقتضـی خلاف الإجماع، فالقـدر المتیقّن هو الظن بالأحکـام الواقعیّه، لکن فی صوره احتیـاط الشـارع فی موردٍ، یکون حکم العقـل سـقوط المشـکوکات والموهومات، ویکون الظن مثبتا للواقع وحجهً وعذرا فی غیر مورد احتیاط الشارع، لأنّ الإحتیاط الشرعی حکمٌ یجب الإمتثال له.

و بما ذکرنا ظهر الإشکال فی قول العراقی هنا علی مسلکه بکون النتیجه مطلقه بحسب الموارد.

الکلام فی المراتب

وأمّـا بالنسـبه إلی مراتب الظن، فعلی القـول بـالکشف، یکـون القـدر المـتیقن هو الظن الأـقوی فالأـقوی فقـط، و فی غیره تجری الاصول العملیّه.

و علی الحکومه، فأمّا علی مسـلک العراقی، فکالکشف بعینه. وأمّا علی مسلک الخراسانی ــ وهو المختار ــ فالنتیجه لزوم مراعاه الظن بجمیع المراتب، لأنّ الحکومه علی هـذا المسـلک مبناها العلم الإجمالی بالتکالیف، وهـذا یقتضـی الإحتیاط التام، لکن لمّا کانت المقـدّمات قـد أفادت عدم إمکانه أو عدم لزومه ــ کما هو المفروض ــ تصل النوبه إلی الأخذ بالإحتیاط الناقص، فالعقل یحکم بلزوم الإمتثال الظنّی، ویلزم الإتیان بجمیع أطراف المظنونات قویّها وضعیفها.

ص: ۳۵۹

الظنُّ فی الاعتقادات

اشاره

إن الظنّ فی الأحکام الشرعیّه معتبر، الظن الخاصّ(۱) أو الإنسدادی، أمّا فی المسائل الإعتقادیه، فأقوال ستّه کما فی الرسائل:

۱. لا یعتبر، بل یعتبر العلم، ویعتبر کونه حاصلاً من الإستدلال.

۲. لا یعتبر إلاّ العلم، ویکفی کونه تقلیدیّا.

۳. یکفی الظن الحاصل من الإستدلال.

۴. یکفی الظن مطلقا.

۵. یکفی الظن إن کان حاصلاً من خبر الواحد.

۶. یکفی الظن ولو تقلیدا، والاستدلال واجب لکنّه معفوّ عنه.

خلاصه کلام الشیخ

إنّ مسائل اصول الدین ــ وهی التی لایطلب فیها أوّلاً وبالذات إلاّ الإعتقاد باطنا والتدیّن ظاهرا ــ علی قسمین:

۱- ۱. هـذا التعبیر ــ کما فی غیرواحـدٍ من الکتب ــ غیردقیق، لأن الأدلّه القائمه علی اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت علی اعتبار خبر الثقه مثلاً لا علی اعتبار الظنّ الحاصل منه، فالتفت.

أحدهما: ما وجب على المكلّف الإعتقاد والتديّن غيرمشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني: ما يجب الإعتقاد والتديّن به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأمّا الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفه العلميّه، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم والآمره بالتوقّف...

ثم إنّ الفرق بين القسمين المذكورين وتميّز مايجب تحصيل العلم به عمّا لايجب، فى غايه الإشكال، وقد ذكر العلّامه قدّس سرّه فى الباب الحادى عشر فيما تجب معرفته على كلّ مكلّف من تفاصيل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد أمورا لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعيا أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقه الإسلام مستحقّ للعذاب الدائم. وهو فى غايه الإشكال.

نعم، يمكن أنْ يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفه مثل قوله تعالى «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ»(١) أى ليعرفون، وقوله صلوات اللّه عليه وآله: ما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس(٢)... هو وجوب معرفه اللّه جلّ ذكره ومعرفه النبى ومعرفه الإمام ومعرفه ما جاء به النبى على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم

١- ١. سوره الذاريات: الآيه ٥٦.

٢- ٢. الكافى ٣ / ٢٦٤.

بشئ ٍ من هذه التفاصيل اعتقد وتديّن، وإلّا توقف ولم يتديّن بالظن لو حصل له.

ومن هنا، قد يقال: إنّ الإشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفه اللّه ومعرفه أوليائه صلوات اللّه عليهم أهم من الإشتغال بعلم المسائل العمليّه، بل هو المتعيّن... لكنّ الإنصاف يقتضى عدم التمكّن من ذلك إلّا للأوحديّ من الناس...(۱)

خلاصه كلام صاحب الكفايه

وكلام صاحب الكفايه فى هذا المقام على قسمين، ففى الأوّل: ذكر رأيه فى المسأله، وفى الثانى: تعرّض للرّد على الشيخ. وهذا ملخّص كلامه:

هل الظنّ ويتبّع فى الاصول الإعتقاديّه المطلوب فيها عمل الجوانح من الإعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمّله والإنقياد له، أوْ لا؟ الظاهر: لا. فإن الأمر الإعتقادى وإنْ انسدّ باب القطع به إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه، والإنقياد له وتحمّله، غير مسند، بخلاف العمل بالجوارح، ...

وبالجمله، لا موجب ــ مع انسداد باب العلم فى الاعتقاديّات ــ لترتيب الأعمال الجوانحيّه على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلّا لما هو الواقع ولا ينقاد إلّا له لا لما هو مظنونه. وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدّمات الإنسداد.

هذا هو القسم الأوّل من كلامه.

و قد وافقه الميرزا والعراقى.

۱- ۱. فرائد الأُصول: ۱۷۰ ــ ۱۷۱.

خلاصه كلام الإصفهانى

و كذا الإصفهانى، لكن ببيان آخر، لعدم تعقّل الإعتقاد بالواقع على إجماله، فقال ما حاصله:(١)

إن الواجب فى باب الامور الإعتقاديه إمّا تحصيل العلم والمعرفه، أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب هو المعرفه، وجب تحصيلها، ولا يكفى الظن.

و إن كان الواجب هو الإعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أى: يجب الإعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن يكون الوجوب مطلقا والواجب مقيّدا بكونه معلوما، فلا تصل النوبه إلى الظن كذلك، لأن المفروض أخذ «العلم» فى الإعتقاد، فإن كان باب العلم منسدّا سقط التكليف عنه، ولا يكون الظن حجةً له لا الخاصّ منه ولا المطلق.

و إن كان الواجب هو الإعتقاد بالواقع، صحّ الإعتقاد الظنّى فى ظرف الإنسداد، لأن العلم غير دخيل فى الواجب بل يكون طريقا إليه، ومع فقده، يمكن للشّارع اعتبار الظنّ فى مرحله الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» فى متعلّق الوجوب، كان مقوّما للحكم، فإذا لم يتحقق العلم لم يقم مقامه شئ، وإن لم يؤخذ كذلك، كان طريقا، فيمكن حينئذٍ أن يقوم الظن مقامه فى الطريقيّه.

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ۴٠٢.

و حيث يكون الواجب هو الإعتقـاد بـالواقع، فلاـ يخلو: إمّـا أن يكون بنحو الإحتيـاط، فإن الإعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الإعتقاد بالنقيضـين. و إمّا أن يكون بنحو التخيير الشـرعى، فكذلك، لأنّ الواجب هو الإعتقاد بأمرٍ معيّن. و إمّا أن يكون بنحو التخيير العقلى، فهو فى المتزاحمين، وليس المقـام منه. وإمّـا أن يكون بنحو الفرد المردّد، ولاـ ذات للمردّد ولاـ وجود. وإذا بطلت جميع الشـقوق تعيّن وجوب الإعتقاد بجهه جامعه، وهـذه الجهه موجوده فى المظنون وغيره، فلا تصل النوبه إلى المظنون، لأـنه باطـل، من جهه أنـا مكلّفون بالإعتقـاد بـالواقع كمـا عرفت، ومن الممكن كونه فى خلاـف المظنون. فيتعيّن الإعتقاد بالجهه الجامعه، لأنها القدر الميسور من الإعتقاد.

النّظر فى كلام الإصفهانى

ولأجل أنْ يتّضح كلام المحقق الخراسانى، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهانى نقول:

إنّ ما يمكن تعقّله من العناوين خمسه:

أحـدها: العنوان الجـامع القابـل للصّـدق على جميع الأـفراد ــ أى على الواحـد والكـثير على السواء ــ مثـل عنوان «الخبر»، وهـذا العنوان مشترک ولاحكايه له عن خصوصيّهٍ ولو إجمالاً.

والثـانى: العنوان الجامع كالأوّل مع الحكايه عن الخصوصـيّه، مثل: «مصـداق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترک لابشـرط فى الصّدق بالنسبه إلى الوحده والتعدّد، لكنه حاكٍ عن «الخبر».

والثالث: العنوان الجامع المشترك المقيَّد بالوحده فيالصّدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأخبار ــ وليس كلّها مجتمعةً ــ مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاكى عن الخصوصيّه الخاصّه الشّخصيه، مثل: «الخبر الحاكى عن حال زيد فى مكان كذا وفى زمان كذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زيد»، فإنه عنوان لا يصدق على غير خبر زيد، غير أنّه غير متشخّص، لعدم حكايته عن خصوصيّهٍ، فليس فيه جهه مشتركه بالمعنى الأوّل ولا الثانى، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعى. فليس فيه جهه مشتركه وهو فى نفس الوقت لايحكى عن الخصوصيّه كما فى الرابع.

وما نحن فيه من قبيل الخامس.

فيجب أنْ يعتقد المكلّف بما جاءت به الشريعه من الامور الاعتقاديّه، لكنْ ليس فى هذا جهه مشتركه أو إجمال.

وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه.

إشكال الكفايه على الشيخ

وتعرّض صاحب الكفايه فى القسم الثانى من كلامه لمناقشه كلمات الشيخ، فقال ما ملخّصه:

نعم، يجب تحصيل العلم فى بعض الإعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفه لنفسها كمعرفه الواجب تعالى وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفه

أنبیـائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكـذا معرفه الإمام على وجهٍ صـحیح، فالعقل یسـتقلّ بوجوب معرفه النبی ووصـیّه لـذلك ولاحتمال الضـرر فی تركه، ولایجب عقلاً معرفه غیر ما ذكر إلاّ ما وجب شـرعا معرفته، كمعرفه الإمام على وجهٍ آخر غیرصحیح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

ومـا لاـ دلاـله على وجوب معرفته بـالخصوص ــ لاـ من العقل ولا من النقل ــ كان أصاله البراءه من وجوب معرفته محكّمهً، ولا دلاله لمثل قوله تعالى «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنْسَ» الآیه، ولا لقوله: «وما أعلم شیئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصّلوات الخمس»، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم من الآیات والروایات، على وجوب معرفته بالعُموم...

ثم إنه لا یجوز الإكتفاء بالظن فیما تجب معرفته عقلاً أو شـرعا، حیث أنه لیس بمعرفهٍ قطعا، بل لابدّ من تحصـیل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معـذورا إنْ كان عن قصورٍ لغفلهٍ أو لغموضه المطلب مع قلّه الاسـتعداد، كما هو المشاهـد فی كثیر من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصیر...

والمراد من المجاهده فی قوله تعالى: «وَالَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا»(۱) هو المجاهده مع النفس...

ثم لا اسـتقلال للعقل بوجوب تحصـیل الظنّ مع الیأس عن تحصـیل العلم فیما یجب تحصـیله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إلیه...

۱- ۱. سوره العنكبوت: الآیه ۶۹.

وكذلك لا دلاله من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعا، بل الأدلّه الدالّه على النهى عن اتّباع الظن دليلٌ على عدم جوازه أيضا...(۱)

النّظر فى الإشكالات

وتكلّم شيخنا دام بقاه على إشكالات المحقق الخراسانى على الشّيخ فقال ما حاصله:

أمّا الآيه المباركه، فقد فسّر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أى ليعرفون»، وقال فى الكفايه أن المراد هو خصوص عباده اللّه ومعرفته.

لكنّ هذا التفسير الذى توافقا عليه لا مستند له فى التفاسير ــ كالصّافى(۲) وغيره ــ إلاّ روايه مرسله، وحينئذٍ، فإنّ مقتضى القاعده الأخذ بظاهر الآيه المباركه وأنّ الغايه من الخلقه هى العباده للّه وحده لا شريك له. نعم، العباده فرع المعرفه له، وهى إنما تتحقّق بمعرفه رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهى تدلّ على وجوب معرفتهم بالدّلاله الإلتزاميّه.

وأمّا إشكاله على الإستدلال بالحديث النبوى، بأنه بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه، فلا اطلاق فيه، فوارد.

وأمّا إشكاله على الاستدلال بآيه النفر، بأنها بصدد بيان الطّريق المتوسّل به إلى التفقّه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالّهً على وجوب

۱- ۱. كفايه الأُصول: ۳۲۹ ــ ۳۳۱.

۲- ۲. تفسير الصافى ۵ / ۷۵.

النّفر، فهی دالّه علی وجوب الغایه من النفر. وأیضا، فقد رتّب علی المعرفه والتفقّه إنذار القوم، ولا یعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفه والتفقّه، کما أنَّ وجوب الحذر یستلزم وجوب الإنذار. وعلی الجمله، فالآیه فی مقام البیان من جمیع الجهات المذکوره.

وأمّا إشکاله علی الإستدلال بما دلّ علی وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ علی طلبه لابصدد بیان ما یجب العلم به. ففیه: إنَّ العلم من الامور ذات الإضافه، فلمّا أمر بطلب العلم ولم یذکر المتعلّق دلّ علی الإطلاق لا محاله. لایقال:

حمل هذه الأدلّه علی الإطلاق یستلزم تخصیص الأکثر، لعدم وجوب تعلّم أکثر العلوم. لأنا نقول: إنه بالنظر إلی صدور هذه الروایات من الشّارع، یکون مقام الشارعیّه، وکذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثه: آیه محکمه وفریضه عادله وسنّه قائمه(۱) قرینه علی أنّ ماعدا ذلک من العلوم خارج تخصّصا.

إشکال المحقق الإصفهانی علی الاستدلال بوجوب شکر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهانی(۲) أشکل علی استدلال صاحب الکفایه بحکم العقل بلزوم شکر المنعم لوجوب المعرفه بوجوه ثلاثه، وقد أفاد قبل ذکرها فائدهً جلیلهً وهی: إنّ الشکر وسایر مقامات الدین لها مراتب ثلاثه: علمٌ وحالٌ وعملٌ، فمعرفه المنعم من الأوّل، والتخضّع له قلبا من الثانی، وصرف النعمه فیما خلقت

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۷ / ۳۲۷، الباب ۱۰۵ من أبواب مایکتسب به الرقم ۶.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۳ / ۴۰۸.

لأجله بأداء ما هو وظيفه السمع والبصر واللّسان من الثالث. فمعرفه المنعم من أفضل مراتب شكر النعمه.

وأمّا الإشكالات، فهى:

الأوّل: إنّ هـذه المعرفه ليس مصـداقا لهـذه المرتبه من الشكر، بل ما هو مصـداقه معرفه المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنّ الحيثيّه التعليليّه _ وهى المنعميّه لوجوب الشكر _ حيثيّه تقييديّه له، كما فى جميع الأحكام العقليّه، فلا تجب معرفه الذات لإنعامه نفسا، بل مرجعه إلى معرفه الذات مقدّمةً لمعرفته بالمنعميّه، مع أنّ المقصود إثبات وجوب المعرفه لنفسها.

توضيحه:

إنّ الحيثيّه التعلّيليه فى الأحكام العقليّه _ سواء النظريّه، مثل قولنا: توقّف الشىء على نفسه محالٌ، والعمليّه، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح _ حيثيّات تقييديّه، ومعنى ذلك: كون العلّه موضوعا للحكم، فتوقّف الشىء على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دورٌ، فترجع القضيه إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضيّه إلى: الظلم قبيح. فكانت العلّه هى الموضوع للحكم العقلى. هذه هى الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقليّه العمليّه، فهو فى الحقيقه: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتّب على المنعميّه، أى: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدّعى فى المقام وجوب معرفه ذات البارى تعالى.

لایقال: هذا إنما یتمّ فی غیرالباری، حیث أنّ الصفات فیه زائده علی الذّات، لا فی الباری الذی صفاته عین ذاته.

قلت: هذه غفلهٌ، لأنّ الصّفات الذاتیّه عین الذات المقدّسه، والمنعمیّه من صفات الفعل لا الذات.

والثانی: إنّ أصل وجوب الشکر عقلاً ـ بحیث یستحقُّ العقاب علی ترکه، لا ـ یثبت إلاّ ـ بإدخاله تحت قاعده التحسین والتقبیح العقلیّین، ومن البیّن عند التأمّل أنّ شکر المنعم ـ علما وحالاً وعملاً ـ وإنْ کان تعظیما للمنعم وإحسانا إلیه، إلاّ أنه لا یثبت به إلاّ ـ مجرّد الحسن واستحقاق المدح علی فعله بمراتبه، ولیس ترک کلّ تعظیمٍ وإحسانٍ قبیحا إلاّ إذا کان ظلما من حیث کونه کفرانا، ولیس ترک کلّ إحسانٍ ولا ترک الإحسان إلی المحسن ظلما علیه.

توضیحه:

إنْ العدل حسنٌ والظلم قبیح، ولکنْ لیس ترک العدل قبیحا وترک الظلم حسنا، فالإستدلال بوجوب شکر المنعم لوجوب معرفه الباری عقیمٌ، إلاّ إذا انتهی ترک الشکر إلی الکفران.

والثالث: إنَّ الإستناد فی تحصیل المعرفه إلی وجوب شکر المنعم عقلًا، إنما یجدی بعد الفراغ عن انتهاء النعمه إلی مبدأ موجود، لیتحقّق موضوع شکر المنعم لیجب عقلًا، فهو إنما یفید فی معرفته من حیث کیفیّه وجوده وصفاته لا فی التصدیق بوجوده.

توضیحه:

قد تقرّر أنَّ القضیّه ـ سواء العقلیّه أو الشرعیّه ـ لا تتکّفل وجود الموضوع،

بـل لابـدّ مـن وجـوده وثبـوته ثـم ترتّب الحكم عليه فى القضـيّه، فلمّـا نقـول: شـكر المنعم واجبٌ، يتوقّـف ترتّب الحكم ــ وهو الوجوب ــ على وجود البارى عزّوجلّ وثبوت منعميّته، ولولا ذلك لما ترتّب الحكم.

هذه هى إشكالات المحقق الإصفهانى على كلام الكفايه.

النّظر فى الإشكالات

وللنّظر فيما أفاده هـذا المحقّق مجال كبير، ولنقـدّم لـذلک مقـدّمةً قـد توافق عليها الكلّ، وهى: إنَّ جميع الأحكام العقليّه النظريّه ترجع إلى قضّـيه: استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضيه استحاله اجتماع الضدّين وارتفاعهما ترجع إليها، لأنَّ وجود كلّ ضـدٍّ ملازم لعـدم الضـدّ الآخر. وإنّ جميع الأحكام العقليّه العمليّه ترجع إلى قضـيه: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لمّا يقال: شكر المنعم واجبٌ يقع السؤال: لِمَ؟ الجواب: لأنه عدلٌ. وكذا لمّا يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلمٌ،

فما لم يكن شـكر المنعم مصـداقا للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلما لم يحكم عليه بالقبح، لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأنْ ينتهى إلى ما بالذات.

وعلى هـذا، فإنّ شـكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبه من العـدل، وإنْ كان شـكره لذاته مرتبةً أعلى، لأنه فى هذه الصّوره لايرى إلاّ ذات المنعم، بخلاف الصّوره الاولى فإنه يرى نفسه أيضا، ومن هنا ورد عن أميرالمؤمنين عليه السّلام:

ص: ٣٧٢

إنَّ قوما عبـدوا اللّه رغبهً فتلك عباده التجّار، وإنّ قوما عبدوا اللّه دهبهً فتلك عباده العبيد، وإنّ قوما عبدوا اللّه شـكرا فتلك عباده الأحرار.(۱) وعنه أيضـا أنه قـال: ما عبـدتك شوقا إلى ثوابك ولاخوفا من عقابك، بل وجـدتك أهلًا للعباده فعبـدتك.(۲) إنّ العبد إذا عبداللّه وذكره وشـكره من دون لحاظ نفسه، فإنّ ذلك يكون أعلى مرتبهً مما إذا لحظ نفسه أيضا، ومن هنا كان سيّدنا الجدّ رحمه اللّه يقول: إن أفضل الأذكار هو «لا إله الاّ اللّه» لعدم لحاظ شـئ ٍ فيه بخلاف «الحمدللّه» و«أسـتغفراللّه» ونحو ذلك، فإن هناك حامـدا ومسـتغفرا... ولكنْ لاينكر أنّ هـذه الأذكار أيضاً لها مرتبه من العـدل، ولـذا تكون موردا للمدح ويحكم عليها بالحسن.

وهذا جواب الإشكال الأوّل.

ومنه يظهر جواب الثـانى، لأـنّ العـدل هو: إعطاء كلّ ذى حقٍّ حقّه، _ كما أنّ الحكمه: وضع كلّ شـئ ٍ فى موضـعه _ ، فيكون الظلم منع ذى الحقّ حقّه، وعليه، فإنّ ترك العدل ظلمٌ، وإذا كان ظلما، فإنّ كلّ ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنّه وإنْ كان شكر النعم واجبا، فإنّ ترك الشكر ليس بكفرٍ.

على أنّ للنعمه وشـكر النعمه درجات، والـذى يقصـده الأعاظم المحققون كالخراسانى والعراقى وغيرهما من هـذا الإسـتدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لابدّ من لحاظ المنعِم والمنَعم والنعمه،

۱- ۱. نهج البلاغه: ۴۴۹، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواعظه، الرقم: ۲۲۹.

۲- ۲. عوالى اللئالى ۱ / ۴۰۴: الرقم ۶۳.

وبـذلک لایبقی أدنی ریبٍ فی وجوب الشـکر، ویشـهد بـذلک کثره التأکیـد علی الشـکر فی الکتاب والسنّه والإهتمام به والذمّ الشدید علی ترکه فیهما.

ویزداد المطلب وضوحا بما إذا فرضـنا إنسانا فاقـدا لکلّ شـئ ، فلا ملبس ولا مأکل ولا مسـکن له، بل یعیش فی مزبلهٍ نتنهٍ، وقد ابتلی بـأنواع الأسـقام، فجـاء رجلٌ وأخرجه من ذلک المکان، وأخـذه إلی الطبیب المعالـج، وألبسه أفخر الثیاب، وقـدّم له أطیب الأطعمه، وأجلسه علی کرسـیّ السّلطنه، فهل یجوّز العقل أن لا یسأل هذا الشخص عن الرجل الذی أحسن إلیه هذا الإحسان وأنْ لا یشکره علی ذلک؟

إنّ الـذی فعله اللّه سـبحانه بالإنسـان أعلی وأعظم من ذلـک، یقـول عزوجـلّ «فَلْیَنْظُرِ الْاءِنْسـانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مـاءٍ دافِقٍ...»(۱) ویقول: «قُتِلَ الْاءِنْسانُ ما أَکْفَرَهُ مِنْ أَیِّ شَیءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَهٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ...»(۲)

فهکـذا خلق اللّه العلی العظیم السبّوح القـدوس هـذا الإنسـان، ثم خـاطبه بقوله عزّ من قائل: «سَـخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَما فِی الْاءَرْضِ»(۳)...

فـالقول بوجوب شـکر المنعم هـذا معنـاه، وهـل الشـکر فی قوله سـبحانه «إِنّا خَلَقْنَا الْاءِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ فَجَعَلْناهُ سَـمیعًا بَصیرًا إِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِرًا وَإِمّا کَفُورًا»(۴) هو الشکر المستحب؟

۱- ۱. سوره الطارق: الآیه ۶.

۲- ۲. سوره عبس: الآیه ۱۸ ـ ۱۹.

۳- ۳. سوره الجاثیه: الآیه ۱۳.

۴- ۴. سوره الإنسان: الآیه ۲.

برهانٌ للمحقّق الإصفهانى على وجوب المعرفه

هذا، وقد ذكر المحقق الإصفهانى برهانا لوجوب المعرفه فقال:

لنا طريق برهانى إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أنّ كلّ عاقلٍ بالفطره السّليمه يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله فى الإمكان والحدوث، والشرايع الإلهيّه ما جاءت للتّصديق بوجود المبدء والعلّه، بل لنفى الشّرك فى المعبود، ولذا كان أوّل كلمه أمر بها النّبى صلّى اللّه عليه وآله شهاده أن لا إله إلا اللّه، وهى أنه لا معبود إلا اللّه، مع اعتراف المشركين بأنّه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عزّ اسمه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّه»(۱) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البيّن بعد التصديق بوجود المبدأ، أن النفس فى حدّ ذاتها قوّه محضه على إدراك المعقولات التى هى كمالها، وأشرف الكمالات النّفسانيّه معرفه المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فإن شرف كلّ علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأكمله المبدأ.

فمعرفه المبدأ أشرف كمال وفضيله للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفه أو بما يضادّها ظلمانيّتها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النّفسانى من المبدأ صيرورته وجودا إضافيّا نوريّا للمبدأ، خصوصا إذا كان بنحو الشّهود الرّوحى، وبالأخص إذا فنى فى مقام الإستغراق فى اللّه الموجب لبقائه باللّه تعالى.

ص: ۳۷۵

۱- ۱. سوره لقمان: الآيه ۲۵.

فهـذه المرتبه عين السّعاده والابتهاج بشـهود المبـدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النّور والتّخلد فی عالم الطّبيعه والحرمان عن ينبوع الحياه. وبقيّه الكلام فی محلّه.(۱)

المناقشه فيه

ولكنّ هـذا البرهان يفيـد وجوب تحصـيل جميع العلوم الـدينيّه على المكلّفين، وهذا يسـتلزم اختلال النّظام، هذا نقضا. وأمّا حلّاً، فإنه لا دليل على وجوب تحصيل الأشرف.

والإشـكال الثالث أيضا مندفع، لأنّ التصديق بوجود المنعم من مراتب شـكر المنعم، وقد تقدّم نصّ كلام المحقق الإصـفهانی فی ذلك.

وهذا تمام الكلام على الاستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب المعرفه.

الإستدلال لوجوب المعرفه باحتمال الضّرر فی الترک

وقال فی الكفايه:

ولاحتمال الضّرر فی تركه(۲)

وتوضيحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفی هذا الإحتمال غيرممكن، لأنّه يتوقّف على

۱- ۱. نهايه الدرايه ۳ / ۴۱۴ _ ۴۱۵.

۲- ۲. كفايه الأُصول: ۳۳۰.

الإحـاطه بالوجود بتمامه والوصول إلى عـدم وجود المبـدء، والإحاطه غيرممكنه أوّلاً. وغيرواقعه ثانيا. على أنه لو فرض، فليس له أنْ ينفى وإنما يقول لا أعلم.

ثم إنّ احتمـال وجود المبـدء، يسـتتبع احتمال المؤاخـذه على عـدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هـذا العقاب المحتمل لازم عقلًا، فتجب معرفته عقلًا.

لكنّ وجوب معرفته عقلًا بهذا البرهان ليس نفسيّا، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

إشكال المحقق الاصفهانى

فقال المحقق الإصـفهانى فى الشـرح: إما عطفٌ على قوله: «لذلک» فيكون تعليلًا لخصوص معرفه النبى والوصـى عليهما السّلام، كمـا هـو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشـكر بعض نعمـائه...» فيكون تعليلاً ـ لتحصـيل المعرفه مطلقـا، كمـا هو أبعد الوجهين، وإنْ كان صريح تعليقته الأنيقه على الرسائل هو الثانى.

والمراد بالضّرر، إن كان زوال النعمه وشبهه، كما علّل به وجوب الشكر فى كلماتهم، فهو فى حدّ ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضّرر المترقّب منه زوال النعمه وشبهه.

وإنْ كان المراد من الضّرر المحتمل فى ترک تحصيل المعرفه هو العقاب، فالعقل يستقلّ بدفعه.

لكنـک عرفت فى هـذا المبحث وفى المبـاحث المتقـدّمه: أنْ لاـ بعث من العقـل نحو تركه ودفعه، ولا ينـدرج مثله تحت قاعـده التحسين والتقبيح العقليين.

ص: ٣٧٧

نعم، كلّ ذی شعور بالجبلّه والطبع لا ـ یقدم علی العقاب _ مقطوعا كان أو محتملاً ـ _ ومثله یكفی فی دعوته نحو تحصیل المعرفه.(۱)

الجواب عنه

ویمكن الجواب عنه:

أوّلاً ـ: إنّ الغرض إثبات وجوب تحصیل المعرفه، فلیكنْ عن طریق الجبلّیه، فإنه إنْ لم یكن أقوی من طریق العقل فلیس بأضعف منه.

وثانیا: إنه لا منافاه بین الجبلیّه وحكم العقل، أمّا كون المعرفه فطریّه، فلا كلام فیه، قال تعالی: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّینِ حَنیفًا فِطْرَتَ اللّه ِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها».(۲) وأمّا عقلاً، فقد ذكر المحقق الإصفهانی برهانا عقلیّا، وقد تقدّم نصّ كلامه.

ولیت هذا المحقّق استحضر كلام الإمام علیه السّلام مع الزندیق حول وجود الصّانع، إذ قال له: إنْ كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم...(۳)

وعلی الجمله، فإنّ الضّرر المحتمل هنا هو العقاب الشّدید، وما من عاقل إلّا ویقول بلزوم دفع هذا الضّرر.

فهذا البرهان تام إلّا أنه لا یفید الوجوب النفسی للمعرفه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۴۱۲.

۲- ۲. سوره الروم: الآیه ۳۰.

۳- ۳. الكافی ۱ / ۷۸، باب حدوث العالم من كتاب التوحید.

كلام الكفايه فى معرفه النبىّ والوصىّ

وأمّا قول صاحب الكفايه: «... ومعرفه أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام على وجهٍ صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفه النبى ووصيّه لذلك... ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر إلاّ ما وجب شرعا معرفته، كمعرفه الإمام على وجهٍ آخر غير صحيح...»

فقد أوضحه فى الحاشيه، إذ كتب على «على وجهٍ صحيح»: وهو كون الإمامه كالنبوه منصبا إلآهّيا يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلّقه بأفعال المكلّفين وهو الوجه الآخر.

أقول:

قد ذكرنا فى بحوثنا فى الإمامه: أنّ الذى عليه أصحابنا هو كون الإمامه كالنبوّه منصبا إلآهيا، وأنّ جماعه من أكابر العامّه كالقاضى البيضاوى قد تبعونا على ذلك، وأوردنا هناك الأدلّه عليه من العقل والنقل بالتفصيل، وأبطلنا الوجه الآخر الذى عليه جمهور العامّه القائلين بأنّ نصب الإمام بيد الناس وأنّ الإمامه من الفروع لامن الاصول.

إلاّ أن الكلام هنا فى وجه القول بوجوب معرفتهم، والذى نصّ عليه شيخنا دام بقاه أنّ كون النبىّ والوصىّ عليهما السّلام وسائط النعم الالآهيّه لايكفى للإستدلال على وجوب معرفتهم بقاعده وجوب شكر المنعم، لأن المنعم الحقيقى هو اللّه عزّوجلّ، ومعرفه النعمه تصورّا وتصديقا تلازم معرفه المنعم كذلك، لأنّ «النعمه» حقيقه ذات إضافه، ولا يتحقّق هذا المفهوم تصورّا وتصديقا إلاّ بالمنعم

والمنعم، وهـذا بـديهى بالنسـبه إلى معرفه اللّه عنـد كـلّ إنسـان وإنْ كان فى أدنى مراتب التميز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجوده عنده، والتى يعلم بالقطع واليقين أنها ممّن هو ليس مثله فى الإمكان، وحينئذٍ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أمّـا بالنسبه إلى النبى والوصـىّ، فليس الأـمر كـذلك، لأـنهم وسائـط، فيحتـاج إلى إثبـات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفه المنعم كذلك يجب معرفه الواسطه، وقاعده وجوب شكر المنعم غير وافيه بذلك.

أقول:

صحيـحٌ أنّ النبىّ والوصـىّ مخلوقان للمنعم الحقيقى، وكلّ ما عنـدهم من نعمه فمن اللّه، لكنّا قـد اسـتظهرنا من الأدلّه أنهم ليسوا مجرّد وسائـط، بـل إنْ اللّـه يعطيهـم النعم على وجه التمليـك، ومـا يعطـونه للغير ويوصـلونه إليه فهـو من ملكهم. ولكنْ لامجـال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاسـتاذ تماميّه الإسـتدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب فى دخاله معرفتهم فى معرفه غرض البارى من الخلقه، على ما تقدّم.

وكذلك يتمّ الإسـتدلال على ذلك بكونهم عليهم السّـلام العلّه الغائيّه من الخلقه، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»(۱) فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

ص: ۳۸۰

۱- ۱. زاد المعاد: ۴۲۳.

بين «العلم» و«الاعتقاد»

و قد وقع الكلام بين الأعلام فى معنى «العلم» و«الاعتقاد».

قال المحقق الخراسانى فى المراد من اصول الدين: المراد بها ما يقابل الفروع، وهى التى لايطالب فيها أوّلاً وبالذات إلاّ العمل وإنْ وجب الإعتقاد بها باطنا... ثم اعلم: إن المطلوب فى تلك المسائل الاصوليّه باطنا أو المرغوب فيها قلبا، ليس هو مجرّد العلم بها، بل لابدّ من عقد القلب عليها والإلتزام بها والتسليم لها، غيرجاحدٍ إيّاها بعد استيقانها، وإلاّ لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما قال اللّه تعالى: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ»، بناءً على أنّ الظاهر أنه ليس المراد الجحد والإنكار باللّسان بل عن إنكار قلبى وعناد باطنى، أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللّسان. هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب...(١)

والظاهر من كلام الكفايه أيضا، هو التغاير، وانفكاك أحدهما عن الآخر. واستدلّ لذلك بوجوه:

ص: ٣٨١

١- ١. درر الفوائد: ١٦٨.

الأول: الوجدان. استدل به جماعه منهم المشكينى.

و الثانى: إنه إن كان الإعتقاد علما يلزم أن يكون الكفار والمعاندون معتقدين، لأنهم علماء، مع أنهم كفار وليسوا بمؤمنين.

والثالث: قوله تعالى: «وَ جَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ».

و قيل: العلم هو الإعتقاد.

و قيل: العلم صفه، والإعتقاد فعل نورى وجودى لا يقبل الإنفكاك عن العلم بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقوله الإضافه، وعند آخرين من مقوله الكيف، وعند ثالث من مقوله الإنفعال، وعند أصحاب الحكمه المتعاليه هو «الوجود» مصداقا، فيكون الإختلاف بين العلم والوجود مفهوميّا. واختاره المحقق الإصفهانى، ففى الوجود العلمى يكون العلم صورةً للنفس، والإعتقاد أمر وجودى صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهانى بأنه فعل نورى وجودى للنفس.

قال شيخنا: وهذا الرأى الأخير أدقّ الأنظار، وتوضيحه:

إنّ حقيقه العلم هو الحضور، وهو ينقسم إلى الحضور المقيَّد وهو التصديق والحضور الساذج وهو التصوّر، قال رحمه اللّه: «فإن صوره هذا ذلك فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها». وحاصله: إن العلم التصديقى لاينفكّ عن الإعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصديقى إلاّ ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك».

والعلم تاره: فعلى، واُخرى: إنفعالى ــ بمعنى تأثّر النفس من الخارج ــ

والأوّل مطابق دائما مع وجوه الخارجي، بخلاف الثانى. قال: «فعقـد القلب وإن كان ربط الشـئ ً بالقلب بربط وجود نورى زيادةً على الربـط العلمى الـذى بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالى، بل هـذا علم فعلى من منشآت النفس، ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى، دون المعلوم بـالعلم الإنفعـالى، فإن وجوده الواقعى غيروجوده العلمى، إلاّ إن الإشـكال فيه من حيث هـذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقـد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصوّر، فكلّ علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى؟ وقد بيّنا ملازمته فى مبحث الطلب والإراده.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّرى والعلم التصـديقى، فـإذا أردنـا أنْ نجعـل «الإيمان» فى مقابل «الإعتقاد» فلا بـد من كون الاول أسـما اعتباريا تشـريعيا، لكنّ كلّ امر اعتبارى فلابدّ من رجوعه إلى الذّاتى، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذّات، وقد وجدنا أنّ التّصديق ذاتا لاينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه.

ثمّ إنه أجاب عن شبهه أنّه: كيف يكون الكافر كافرا مع أنه معتقد ومتيّقن؟ بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسلطنه على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآيه المباركه.

والثانى: أن الجحود كان باللّسان، والإستيقان كان فى النفس، والـذى دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارنا مع العناد، فهم كفره.

وقـد سـبق أن «الإيمـان» هيئه نورانيه راسـخه فى النفس، بحيث تكون نسـبه النفس إليهـا نسـبه الهيولى إلى الصّوره المـاديّه، وإذا تحقق هذا المعنى

استحق الإنسان الثواب والجنه، وفى مقابلها الهيئه الظلمانيّه التى يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئه» تاره: تحصيل من التقليد، وحينئذٍ ليس الصدر منشرحا للإسلام، فهذه مرتبه من الإيمان، واخرى: تحصل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبه ثانيه، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلّد». وثالثه: تحصل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافه إلى المرتبه الثانيه. ورابعه: يستغرق الشخص فى عظمه من آمن به. وهذه المرتبه أيضا لها مراتب، فالمرتبه الثانيه «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» و مرتبه الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصه مطالب المحقق الإصفهانى قدّس سرّه.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب فى ثلاثه مواضع: فى هذا المقام، وفى مبحث الموافقه الإلتزاميه، وفى مبحث الطلب والإراده. وقد وجدنا كلماته متناقضه بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صوره هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصّوره الإدراكيّه الملزومه له علما تصديقيّا. وعليه، فما من علم تصديقى إلاّ ومعه إقرار النفس بأنّ هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفسانى زياده على العلم واليقين فى باب الإيمان، لئلاّ يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدى شيئا...». فإذن، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أنّ الإرتباط بالربّط العلمى يصحح صدق عقد

القلب علیه» قال: «ویمکن أن یقال فی دفع الشبهه أیضا: بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا، لکنه باعتبار انبعاثه إلی رذیلهٍ باطنیّه، وهی معاندته للحق ومعاداته للرّسول صلی اللّه علیه وآله وسلّم تحفظا علی الجاه واستکبارا علی اللّه وعلی الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادی للرسول قلبا، محتجب عن الحق وعن نور الإیمان، فإن الإیمان بالبعض والکفر ببعض کالکفر المطلق، فکفر الجاحد غیر مستند إلی عدم تصدیقه جنانا، لمامرّ من ملازمته للعلم والیقین، ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناءً لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقیقهً وربطه واقعا بما اعتقد به، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول، وهما موجبان للکفر والإحتجاب عن الحق وعن الرّسول. هذا قلیل من کثیر ممّا ینبغی بیانه. واللّه المستعان».(۱)

وقال فی الطلب والإراده بعد نقل کلام عن صدر المتألهین «فإن عقد القلب علی شیٔ غیرالیقین. قال تعالی: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ» فالإقرار والجحود النفسیّان أمر معقول یشهد به الوجدان، وإلاّ لزم الإلتزام بإیمان الکفّار الموقنین بالتوحید والنبوّه، أو جعل الإیمان الذی هو أکمل کمالات النفس مجرّد الإقرار باللّسان».(۲)

وقال فی الموافقه الإلتزامیّه: «إن الفعل القلبی ضرب من الوجود النوری، والوجود فی قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قیاما صدوریّا، فهو من

۱- ۱. نهایه الدرایه ۳ / ۱۵۴.

۲- ۲. المصدر ۱ / ۱۱۲.

العلوم الفعليّه دون الإنفعاليّه، ونسبه النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجمله، الأفعال القلبيّه أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيرا ما يعلم بأهليّه المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لاينقاد له قلبا ولا يقرّ به باطنا، لخباثه نفسه أو لجهه اخرى، وإن كان فى مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبه إلى نبيّنا صلّى اللّه عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالمين بحقيّته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا ولا مقرّين به باطنا، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرّد الإقرار اللّسانى. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيّدا».(۱)

وأما جوابه قدّس سرّه عن الشبهه فغير واف.

قال: الوهم يزيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغلبه سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنّه لا يعود حيّا عادةً، فاليقين لايزيله الوهم، نعم يزيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبه الوهم ونحو ذلك أزالت أثر الإيمان وهو الإقرار باللّسان، وحيث لم يقرّوا ولم يرتبّوا الأثر على إيمانهم فهم كافرون، قال اللّه تعالى: «الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ» فهم مع معرفتهم كافرون، بل هم بحسب الآيه المباركه _ كفره حتى قبل غلبه الوهم على معرفتهم ويقينهم.

ص: ۳۸۶

۱- ۱. نهايه الدرايه ۲ / ۲۶.

فالصّحیح فی فهم المطلب ــ وهو هل الإیمان نفس المعرفه أو بینهما مغایره ــ هو النظر فی الآیات والرّوایات، فإنّها تدلّ علی أن الإیمان متقوّم بالإضافه إلی المعرفه بشیء آخر. قال تعالی: «إِنَّ أَوْلَی النّاسِ بِإِبْراهِیمَ لَلَّذِینَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِیُّ وَالَّذِینَ آمَنُوا وَاللّهُ وَلِیُّ الْمُوءْمِنِینَ»(۱) وقال: «إِلاَّ الَّذِینَ تابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللّهِ وَأَخْلَصُوا دِینَهُمْ لِلّهِ فَأُولئِکَ مَعَ الْمُوءْمِنِینَ وَسَوْفَ یُوءْتِ اللّهُ الْمُوءْمِنِینَ أَجْرًا عَظِیمًا»(۲) قال: «وَالْمُوءْمِنُونَ وَالْمُوءْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَیُوءْتُونَ الزَّکاةَ وَیُطِیعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُولئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ * وَعَدَ اللّهُ الْمُوءْمِنِینَ وَالْمُوءْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَمَساکِنَ طَیِّبَةً فِی جَنّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ»(۳) وقال: «وَالَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرُسُلِهِ أُولئِکَ هُمُ الصِّدِّیقُونَ».(۴)

و یعتبر فی الإیمان الطاعه والتسلیم للرسول. قال تعالی: «فَلا وَرَبِّکَ لا یُوءْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِیمًا».(۵)

فظهر: إن الإیمان هو الإعتقاد مع الإطاعه والإخلاص والتسلیم للّه ورسوله.

و فی الخبر: سألته عن قول اللّه عزّوجلّ «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ السَّکِینَةَ فِی قُلُوبِ الْمُوءْمِنِینَ» قال: هو الإیمان.

ص: ۳۸۷

۱- ۱. سوره آل عمران: الآیه ۶۸.

۲- ۲. سوره النساء: الآیه ۱۴۶.

۳- ۳. سوره التوبه: الآیه ۷۱.

۴- ۴. سوره الحدید: الآیه ۱۹.

۵- ۵. سوره النساء: الآیه ۶۵.

قال الرّاوی: سألته عن قول اللّه عزّوجلّ «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ».

قال: هو الإيمان.(۱)

فليس المعرفه وحدها سكينهً وروحا من اللّه.

و تلخّص:

إن الإيمان مركّب من المعرفه والتصديق والتسليم.

والعلم غير الإعتقاد، وأحدهما ينفكّ عن الآخر كما قال المحقّق الخراسانی.

والحاصل:

إنّ «الإيمان» هو «المعرفه» التی «عقد القلب» عليها، ويدلّ على اعتبار عقد القلب على المعرفه قوله تعالى «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...» بناءً على قولهم بأن «الجحد» فيها هو الجحد القلبی. لكنّ الجحود فی اللغه: إثبات ما فی القلب نفيه ونفی ما فی القلب إثباته.(۲)

وفی الكافی فی روايهٍ، قسّم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودی، وهو على قسمين: كفر الذين هم فی ريبٍ وشك، ينفون وجود الصّانع. وكفر آخر استدلّ له الإمام بالآيه.

ولا دلاله فی الخبر على قولهم: بأنّ المراد من الجحد فيها هو الجحود القلبی، ففی الإستدلال بالآيه لما ذكر نظر.

۱- ۱. الكافی ۲ / ۱۵، بابٌ فی أنّ السكينه هیالإيمان، الرقم ۱.

۲- ۲. مفردات ألفاظ القرآن: ۱۸۷.

بقیت بحوث

۱. حکم الجاهل بما یجب معرفته؟

إن کـان جهله عن تقصـیر فهو معاقب، وإن کان عن قصور ـ والمفروض وجود الجاهل القصوری بالمبـدء والمعاد والنبوه ـ فلا یستحق العقاب، کما لا یخفی.

و هل یجوز للجاهل إنکار ما یجهله؟

قد یقال بالجواز، لعدم قیام الدلیل علی المنع من إنکار ما لم یقم دلیل علی ثبوته.

لکنّ الصـحیح هو العـدم، فکمـا لاـ یجوز الإـقرار لا یجوز الإنکار، لأنّ کلاًّ منهما یتوقف علی العلم وقـد قال تعالی «وَلا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ».

۲. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفید اعتباره فی المسائل الاعتقادیه؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظن الإنسدادی، فإنّ مقدّمات الظنّ الإنسدادی قائمه علی الأحکام العملیه لا الإعتقادیّه، والنتیجه علی الحکومه هی الإحتیاط. ولو جرت المقـدمات فی الإعتقادیات أیضا لکانت النتیجه الإحتیاط، وهو یتحقق بالإعتقاد بالواقع علی ما هو علیه، ولا یجوز الأخذ بالظنّ. وأما علی الکشف، فالنتیجه هی اعتبار الظن فی الأحکام العملیّه.

۳. حکم الظنّ فی القضایا التاریخیّه

هل للظنّ اعتبار فی القضایا التکوینیّه والتاریخیّه وسایر القضایا التی لا أثر شرعیّ لها؟

أمّا إنْ کان للقضیّه أثر شرعی، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإنسدادی معتبر

بلاكلام، أمّا حيث لا أثر شرعيّ، فإنّ الظن الإنسدادى غيرمعتبر، وليس للعالم الإنسدادى الإخبار عن شئ من الوقائع التاريخيّه وغيرها.

وأمّا الظنّ الخاصّ:

فعلى القول بالمنجزيّه والمعذريّه، فلا، لأنّه لاتنجيز وتعذير فى القضايا والحوادث التاريخيّه.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل فى القضايا التاريخيّه، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المودّى، فإنّ مفاد الأدلّه هو واقعيّه ما أخبر عنه الثقه، لكنّ المجوّز للإخبار ـ بناءً على هذا المبنى ـ ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السّلام: ما أدّى فعنىّ يؤدى، معناه أن ما أخبر به زراره واقع، لكنّ الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. أللهم إلاّ أنْ يدّعى الملازمه العرفيّه بين جعل المؤدّى بمنزله الواقع وجعل ما يقوله زراره ـ مثلاً ـ بمنزله الواقع، بأنْ يقال: بأن أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوى بمنزله كلام الإمام أنّ المؤدّى علم وهو مطابقٌ للواقع.

وعلى القول بالطريقيّه وأنّ الشارع جعل خبر الثقه كاشفا عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخيّه، ولمّا كان الدليل العمده على حجيّه خبر الثقه هو السّيره العقلائيّه الممضاه من قبل الشارع، فإنّ العقلاء لايفرّقون بين موارد إخبار الثقه.

ص: ٣٩٠

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعتبر بالإعراض

اشاره

وهذا البحث مهمٌ جدّا، ويترتّب عليه الأثر الكبير علما وعملاً، فنقول:

لايخفى أنّ كلّ خبرٍ يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابدّ وأنّ تتوفّر فيه ثلاث جهات:

١. أنْ يكون السّند معتبرا.

٢. أنْ تكون الدلاله تامّةً.

٣. أن لايكون الخبر صادرا عن التقيّه.

فإنْ لم يكن الخبر معتبرا سندا، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهره الفتوائيّه، أوْلا؟ ولو كان معتبرا، فأعرضوا عنه لسببٍ فى الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أوْلا؟

وإنْ كانت الدلاله مخدوشةً، فهل عمل المشهور بها يوجب تماميّه الدلاله؟ ولو كانت تامّةً، فهل قيام الشهره الفتوائيّه على خلافها يوجب الوهن فى دلالتها؟

ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سندا ودلالةً ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بحسب المرجّحات المنصوصه، فهل قيام الظنّ على طبق أحدهما يوجب ترجّحه على الآخر أوْلا، ولا يخفى أنّ المراد من «الظن» ليس الظنّ

الممنوع كالقياس، بل الظن الذى قام الدليل على اعتباره، وإلّا، فإنّ الأصل فى الظنون عدم الإعتبار، كما لا يخفى أن ذكر الشهره الفتوائيّه هو من باب المثال، وإلّا فإنّ المقصود هو الظنّ.

ولذا قال فى الكفايه فى عنوان البحث: الظن الذى لم يقم على حجيّته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجةً ما لولاه لما كان بحجّه، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجةً، أو يرجّح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول فى ذلك: إنّ العبره فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيّه أو المرجحيّه الراجعه إلى دليل الحجيّه، كما أنّ العبره فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجيّه...(١)

مختار صاحب الكفايه

ثم إنه اختار جبر ضعف السند فى الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحّه مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلاله إلّا فيما كشف بنحوٍ معتبر عن ثبوت خللٍ فى سنده أو وجود قرينهٍ مانعهٍ عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه.

قال: وأمّا الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإنْ ادّعى شيخنا العلّامه أعلى اللّه مقامه استفادته من

١- ١. كفايه الأُصول: ٣٣٢.

الأخبار الداله على الترجيح بالمرجّحات الخاصّه.

قال: ومقدّمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجيّه الظن بالحكم أو بالحجّه لاـ الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته فى خصوص الترجيح لوجرت إنما توجب حجيّه الظنّ فى تعيين المرجّح لا أنه مرجّح إلّا إذا ظنّ أنه أيضا مرجح.

وأمّا ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلاـ يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا وعدم جواز استعماله فى الشرعيّات قطعا.

هذا، وظاهر قوله فى حاشيه الرسائل: الملاـك عباره عن الوثوق بالخبر ولاـ عبره بوثاقه المخبر، هو أنّ المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكنّ لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصى أو النوعى.

النظر فى كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه اللّه فى الكفايه:

أوّلاًـ إنّه قال بأنَّ الظنّ يوجب الجبر، وإنْ نفى ذلك فى أربعه مواضع. فيرد عليه: إنّ الظنّ الذى لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟

وثانيا: إنّ ضمّ الظن بما هو ظنٌّ إلى الخبر غيرالمشمول لدليل الاعتبار، كيف يفيد له الاعتبار؟

ص: ٣٩٣

وثالثا: إنّه لا فرق بين مقامى الجبر والوهن، فالقول بأنّ الظنّ بالصّدور وبالمضمون يوجب اندراج الخبر تحت ما يوثق بصدوره، أمّا الظنّ بالخلاف فلا يخرجه من تحت ما يوثق بصدوره، بلا وجهٍ.

مختار الميرزا

وأمّا المحقق النائينى، فملخّص كلامه(1) هو:

1. هل حجيّه الظواهر من حيث الدلاله وحجيّه الخبر يثبتان بالظنّ غيرالثابت حجيّته، كقول اللغوى أو الرجالى أمْ لا؟ فقال: الحق هو التفصيل. لأنّ الحجّه من حيث السند ليس إلّا الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعديلات الرجاليّه يحصل ذلك، فيدخل الخبر فى موضوع الحجيّه وجدانا، فالعمل به ليس من جهه حجيّه قول الرجالى، إذ المفروض عدم ثبوت حجيّته، بل من جهه اندراج الخبر به فى موضوع الحجيّه.

وأمّا الحجيّه من حيث الدلاله، فموضوعها كون اللّفظ ظاهرا فى المعنى، وقول اللغوى المفروض عدم حجيّته لا يوجب ظهورا فى اللّفظ.

2. هل الشهره يجبر بها ضعف الدلاله أو السّند؟ قال: الحق هو التفصيل. وذلك: لأنّ الشّهره إمّا روائيّه أو عمليّه استناديّه أو فتوائيّه مطابقيّه.

أمّا الشهره الروائيّه، فلا ريب أن كثره روايه أصحاب الأئمه لروايهٍ معيّنهٍ ولو كان فى سندها من لايوثق به، توجب الظنّ الإطمينانىّ باحتفافها بقرينه أوجبت

1- 1. أُجود التقريرات ۳ / ۲۷۶ _ ۲۸۰.

الشّهره بينهم ــ لقرب عهده من زمان صدورها ــ وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجةً.

وأمّا الشهره الإستناديّه بين القدماء مع كون الرّوايه ضعيفةً فى نفسها، فتكشف بحسب العاده عن إطلّاعهم على قرائن أوجبت اطمينانم بصدورها حتى أصبحت مدركا لفتواهم. فلا محاله تكون الروايه بذلك داخلةً فيما يوثق بصدوره فيشملها دليل الحجيّه.

وأمّا الشهره الفتوائيّه المطابقيّه، حيث اشتهرت الفتوى على طبق روايةٍ من دون استنادٍ لهم إليها فى الفتوى، فلا تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصّدور فالحجيّه.

هذا كلّه بحسب السند.

وأمّا بحسب الدلاله، فحيث إن موضوع الحجيّه من هذه الحيثيّه هو كون الّلفظ بنفسه ظاهرا فى المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهره الخارجيّه.

لايقال: الشهره الإستناديه لا تعلم إلاّ من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال فى كتب القدماء نادر جدّا، فما هو الجابر غيرمتحقّق، وما هو متحقق ــ وهو الاستدلال فى كتب المتأخرين ــ غيرجابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقةً لأصلٍ أو قاعده، ولم يكن عليها دليل واضح فى كتب الأخبار غير الروايه التى يحتمل إستنادهم إليها، فلا محاله تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

۳. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجه فى نفسه، يوجب وهنا فى السند أو الدلاله أمْ لا؟

أمّا بحسب السّند، فلا ريب فى أنّ إعراض المشهور عن روايهٍ صحيحهٍ وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق باطّلاعهم على خللٍ فى الروايه من حيث الصدور أو جهه، فتخرج بذلك عمّا يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعى، فلا تكون حجهً. لكنّ ذلك مشروط: بكون الشهره قدمائيّهً، وبكون الروايه بمرأىً ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأنْ لا تكون فتواهم على الخلاف من جهه عدم وثاقه الروايه عندهم.

وأما من حيث الدلاله، فالذى اخترناه سابقا هو عدم موهنّيه اشتهار الخلاف للظهور، ولكنّ الإنصاف عدم استقامه ذلك، إذ كون الظهور بمرأىً ومسمعٍ من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطمينانى باطّلاعهم على قرينهٍ توجب إراده خلاف الظاهر.

النظر فى كلامه

ويتوجّه على كلامه وجوه:

الأوّل: إنّ صريح كلامه عدم حجيّه تعديلات الرّجاليين، وحينئذٍ، كيف يكون تعديلهم موجبا للوثوق بصدور الرّوايه؟ إذا كان تعديل الرجالى مع عدم حجيّته لكونه إخبارا عن الموضوع ــ و خبر الواحد الثقه فى الموضوعات ليس بحجّهٍ ــ يستلزم الوثوق بالصّدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجهٍ، وهذا يكشف عن عدم الملازمه. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الروايه حتى تشملها أدلّه الاعتبار. فإطلاق القول بأنّ تعديلاتهم مع عدم حجيّتها توجب الوثوق بالصّدور، غيرصحيح.

ص: ۳۹۶

والثانی: إنّ ما ذکره من أنّ الشهره الرّوائیه للروایه توجب الظنّ الإطمینانی باحتفافها بقرینهٍ، لایختص بإخبار أصحاب الأئمه عنهم علیهم السلام، فهو منقوضٌ بمالو أخبر جماعه ضعفاء عن خبر أو قضیّهٍ، فیلزم الوثوق بذلک، وهذا مما لایلتزم به. هذا أوّلاً.

وثانیا: سلّمنا، لکنّ الروایه الضعیّفه المعیّنه التی رواها الکلینی والصّدوق والشیخ فکانت مشهّرةً بین العلماء، فإنّ هذه الشهره لاتکشف عن وجود القرینه الموجبه للوثوق، إذ من المحتمل قریبا أنهم إنما أوردوا الرّوایه فی کتبهم لغرض جمع روایات الأئمه وضبطها وحفظها من الضّیاع، ومع هذا الإحتمال، لا یحصل الوثوق بالصّدور.

وثالثا: سلّمنا، ولکنْ من أین یثبت أنّ القرینه تلک لو وصلت إلینا أفادت الوثوق بالصّدور لنا؟

والثالث: إنّ ما ذکره فی الشهره الإستنادیه، یرد علیه ما ورد علی ما ذکره فی الشهره الفتوائیه، وخاصّةً ما ذکرناه من أنّ من المحتمل قویّا أن تلک القرینه المزعومه لو وصلت إلینا ما کانت مقبوله عندنا.

محتملات الحجیّه

وبعد، فلنذکر أوّلاً محتملات الحجیّه فی مقام الثبوت، ثم ننظر فیها بلحاظ مقام الإثبات. وهی تسعه:

۱. أن یکون الظن الشخصی حجّه، والخبر حجةٌ لکونه مفیدا للظن الشخصی.

۲. أن يكون الظن النوعی حجّه، وخبر الثقه حجّه لإفادته الظن النوعی.

۳. أن يكون موضوع الحجيّه هو «الوثوق الشخصی»، ومتی أفاد الخبر ذلك فهو حجّه.

۴. أن يكون موضوع الحجيّه هو «الوثوق النوعی»، ومتی أفاد الخبر ذلك فهو حجّه.

۵. خبر الثقه المفيد للظن الشخصی حجّه.

۶. خبر الثقه المفيد للوثوق الشخصی حجّه.

۷. الخبر المفيد للظن النوعی حجّه.

۸. خبر الثقه حجّه مطلقا، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

۹. الخبر المفيد للوثوق النوعی حجّه.

أمّا فی مقام الإثبات:

فالأوّل باطل.

و أمّا الثانی ـ وهو أن يكون المعتبر هو «الظن النوعی» وكلّما أفاده فهو حجه ـ فهو الوجه المذكور فی أغلب الكلمات، ويستدلّ له بالسيّره العقلائيّه، بل يمكن دعوی إنصراف أدلّه النهی عن اتباع الظن عن مثله.

لكنّ قيام السيّره عليه أوّل الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل علی اعتبار الظن النوعی.

و أما الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصی حجهً، لكونه علماً عرفيّا عند العقلاء، وسيرتهم علی ذلك غير مردوعه، لكنّ البحث فی الخبر،

ص: ۳۹۸

والظن والوثوق الشخصيّان خارجان عن البحث. على أنّ الظنّ لا اعتبار به للأدلّه الناهيه.

و أمّا الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا دليل على لزوم متابعه الشخص للنوع فى الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلّه النهى عن العمل بغير علمٍ تمنعه عن المتابعه. اللهم إلاّ إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغربون من عدم حصوله للشخص.

و أمّا الخامس ــ وهو أن يكون الموضوع للحجيّه نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصى ــ فلا دليل عليه فى مقام الإثبات، لا من الأدلّه اللّفظيه ولا من السّيره العقلائيه.

و أمّا السّادس، فلا كلام فى صحّته، لكن الوثوق الشخصى علم عرفى وهو حجّه للسّيره العقلائيّه، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهه أدلّه الإعتبار، ومع قطع النظر عن السّيره، فإنّ الخبر المفيد للعلم العرفى هو القدر المتيقن من الأدلّه.

و أما السّابع، ففيه: إن الظن النوعى لا دليل على اعتباره، وأمّا نفس الخبر، فلا دليل على حجيّه الخبر المفيد للظنّ النوعى، لا من السيّره ولا من الأخبار.

و أمّا الثامن ــ وهو أن يكون موضوع الحجيّه خبر الثقه بمقتضى الروايات من «العمرى وابنه...» و«لا عذر لأحدٍ...» ونحوهما، وهى غير مقيّدهٍ بإفاده الظن أو الوثوق مطلقا. وحينئذٍ، لا يكون للعمل والإعراض أثر، لأنّ موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقه بحسب الفرض.

ص: ۳۹۹

لكنّ هـذا الإحتمـال يتوقف تمـاميّته على كون الأخبـار هى دليـل الإعتبـار، وعلى كونهـا تأسيسـيّةً. وأمّا بناءً على كونها إمضائيّه، فاللاّـزم إثبـات السيّره على حجيّه خبر الثقه مطلقـا. لكنّها قائمه على اعتبار خبر الثقه المفيـد للوثوق النوعى، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجيّه خبر الثقه المفيد للوثوق النوعى.

الأقوال فى المسأله

الأول: الجبر والكسر معا

هذا، وقد ذهب المشـهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضـهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل فى ذلك هـو احتمـال القرينه المـوجبه للجـبر أو الـوهن، كمـا يظهر من كلمـات كـثير من الأسـاطين، كـالمحقّق فى المعتـبر، والشـهيد فى الـدروس، والسـيد ابن طـاووس فى فلاـح السّائـل، والبهـائى فى مشـرق الشمسـين، والوحيـد البهبهـانى فى تعليقه الرجـال الكبير، والفيض الكاشانى فى الوافى، وصاحب المعالم فى المنتقى وغيرهم.

الثانى: لاجبر ولاكسر

وذهب السيّد الخوئى إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لايجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لايكسره.

وقد تبعه غير واحدٍ من تلامذته.

ص: ۴۰۰

والثالث: الجبر نعم والكسر لا

وذهب صاحب الكفايه رحمه اللّه إلى أنّ عملهم جابر، وأمّا إعراضهم فغير كاسر.

التحقيق: عكس الثالث

وإليه ذهب شيخنا الاستاذ والشهيد الصدر، وهو المختار. وبيان ذلك فى ثلاث جهات:

الجهه الأُولى: فى جبر السّند وكسره

وللتحقيق فى المقام ننظر:

أوّلاً فى كلمات شيخ الطّائفه قدّس سرّه فى كتبه:

أمّا فى كتاب العدّه،(١) فذكر أنّ الخبر إنْ كان موافقا لأصلٍ عقليٍ، فإنّه يؤخذ به للوثوق به حينئذٍ.

والأصل العقلى فى الأشياء عند القدماء، إمّا أصاله الحظر كما عليه جماعه، وإمّا أصاله الإباحه كما عليه آخرون، وإمّا الوقف، وعليه الشيخ نفسه.

وإذا كانوا يثقون بالروايه من جهه كونها موافقه للأصل، ونحن نخالفهم فى ذلك الأصل العقلى، فكيف يكون عملهم بالروايه جابرا لضعفها لنا؟

١- ١. العدّه فى الأُصول ١ / ١۴٣.

وأمّا فی الإستبصار،(۱) فقـد جعل ممّا یفیـد العلم بصـدور الروایه کونها موافقهً لـدلیل الکتاب أی لظاهره، وکـذا إذا کان موافقا لفحوی الخطاب، أو کان موافقا لظاهر السنّه القطعیّه.

ولکنّ غایه ما یفید ذلک هو الظنّ بالصّدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أین؟

علی أنّ الخبر الـذی لیس بحجّهٍ کیف ینقلب حجّهً بـالموافقه لظـاهر الکتاب أو السـنّه؟ ألیس فی الأخبار المکـذوبه ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم یقع الکلاـم فی صـغری الموافقه، ومع الخلاـف بیننا وبین الشـیخ فی ذلک کیف یتحقّق الجبر؟ مثلًا: الشـیخ یری صـیغه الأمر حقیقهً فی الوجوب لغهً وشـرعا، ویری دلالته علی الفور، ودلاله النهی علی الفساد، ونحن مخالفون له فی هذه وفی غیرها، فکیف یکون عمل الشیخ جابرا للضعف لنا؟

وذهب الفیض الکاشانی(۲) إلی أنّ تکرّر الروایه فی الاصول الأربعمائه یوجب إندراجها فی الأخبار المعتبره، وقد اعتمد المحقق الخراسانی أیضا هذا الوجه.(۳)

وهذا الوجه أضعف من سابقه کما لایخفی.

وذکر الشهید فی الذکری(۴) وجها آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب کانوا إذا

۱- ۱. الاستبصار ۱ / ۳ _ ۴، خطبه المؤلّف.

۲- ۲. الوافی ۱ / ۲۲.

۳- ۳. درر الفرائد: ۱۲۲.

۴- ۴. ذکری الشیعه ۱ / ۵۱: «وقد کان الأصحاب یتمسکون بما یجدونه فی شرائع الشیخ أبیالحسن بن بابویه _ رحمه اللّه علیه _ عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به وانّ فتواه کروایته».

أعوزوا النصّ فى المسأله يأخذون بفتوى الصّدوق الأوّل ويجعلونها بمثابه النصّ.

ولكنّ احتمال اعتماد الصّدوق الأول على الأخبار الضعيفه الموافقه للاصول والقواعد العقليّه _ كما ذكر الشيخ فى العدّه _ موجود ولا دافع له. وهذا يكفى لسقوط هذا الوجه.

وتلخّص:

إنه لا وجه صحيح لجابريّه عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولكنّ الحق أنه لا يعتبر فى الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحّه سنده بحسب الإصطلاح، فلا يتوقف العمل بالخبر على توثيق النجاشى والشيخ لروايه _ كما عليه السيد الخوئى ومن تبعه _ وإنما يحصل الوثوق بالصّدور من قرائن وامور اخرى. فمثلاً: قد أكثر الكلينى فى اصول الكافى _ الذى ألّفه فى زمن سفراء الإمام عليه السّلام ووضعه ليكون مرجعا للشيعه فى عقائدهم ومعارفهم _ من الروايه عن المعلّى بن محمد، فروى عنه فى أبواب التوحيد وصفات البارى والنبوّه والإمامه، فنحن نثق برواياته هذه للخصوصيّات المذكوره، من غير احتياجٍ إلى توثيق النجاشى وغيره.

وأيضا، كم من خبرٍ ضعيفٍ سندا بحسب الإصطلاح ولكنّ الوثوق بصدوره حاصل لمن له اُنسٌ بكلمات أهل البيت ومعارفهم، فحديث اللّوح عن جابر بن عبداللّه الأنصارى _ مثلاً _ ضعيف بـ«بكر بن حبيب»، ولكنّا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله على دقائق وحقائق لايبقى معها مجالٌ للتأمّل فى قطعيّه صدوره.

ص: ۴۰۳

ولما ذكرنا نظائر كثيره جدّا.

هذا كلّه بالنسبه إلى الجبر.

وأمّا بالنسبه إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

إن كان المدرك لحجيّه الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعده هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلّا أن يكون كاشفا عن الجرح العملى، فيتعارض الجرح حينئذٍ مع التوثيق الرجالى، فإما يتساقطان، وإما يتقدّم جرح المشهور على توثيق النجاشى مثلاً.

و إن كان المدرك لحجيّه الخبر ودليل اعتباره هو السيّره والأخبار إمضائيّه، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحا عمليّا، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

و التحقيق: إن الأخبار إمضائيّه، والمرجع هو السيّره العقلائيّه العمليّه، والعقلاء إذا حصل الظنّ على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمّون التارك له إن كان الرواه له ثقاه... هذه هى سيرتهم، ولو شك فى ثبوتها، فالقدر المتيقّن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبنيّ على كون السيّره هى دليل الإعتبار للخبر.

هذا كلّه بالنسبه إلى السّند جبرا أو كسرا.

ص: ۴۰۴

الجهه الثانيه: فی جبر وكسر الدلاله

و أمّا بالنّسبه إلی الدلاله.

فالمشهور هو العدم من الطرفين، لأنّ الموضوع للحجيّه عباره عن «الظهور»، وهو قالبيّه اللّفظ للمعنی عند العرف، وعمل المشهور لا ـ يجعل غير الظاهر ظاهرا، ولا ـ إعراضهم يجعل الظاهر غير ظاهر، إلّا إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينهٍ حافّه بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلاله كما ذكر، لكنّ الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل علی اعتبار الظهورات وحجيّتها هو السيّره العقلائيّه، والظاهر الذی قام الظن علی خلافه غير معتبر عندهم.

و قيل: بالتفصيل بين ما إذا اريد من الظاهر الكشف عن المراد، فمع الظنّ بالخلاف لا ـ ينكشف، واريد الإحتجاج والإعتذار بالظّاهر، فإنّه يحتجّ ويعتذر به حتی مع الظن بالخلاف.

و فيه: إنه إذا كان المولی يعلم بوجود المظنّه علی الخلاف عند العقلاء، لزم عليه الإفهام وإلّا لم يجز له المؤاخذه علی المخالفه. نعم، علی العبد إثبات وجود المظنّه علی الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامی الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهه الثالثه: فی الترجيح بالشهره مثلاً وعدمه

و هذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصه الكلام هنا هو:

إنّ الشهره الفتوائيّه ونحوها ظنّ لم يقم الدليل علی اعتباره، وإذا سقط

الدليلان عن الإعتبار بالتعارض ـ لعدم شـمول الأدله لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجّح ـ وجب الرجوع إلى ما عيّنه الشارع، ولا مرجعيّه لما لا اعتبار به، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحـدهما لا على التعيين هو الحجّه، كما عليه الخراسانى أو القول بالتخيير، فلا موضوع للترجيح، حتّى يبحث عن صلاحيّه الشهره مثلاً لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام فى مباحث الظنّ.

و يقع الكلام فى الاصول العمليه إن شاء اللّه.

ص: ۴۰۶

الفهرس

ص: ۴۰۷

ص: ۴۱۴

ص: ۴۱۸

ص: ۴٢٠

ص: ۴۲۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹